A felesleges dolgok jobbak, mint a szükségesek, s néha kívánatosabbak is, míg az élet fenntartása – szükség. Ajánlom ezt a gondolatmenetet mindenkinek, aki a jó élet arról a „feleslegesről" szól, ami sem nem vásárolható meg, sem nem adható el.

HELLER ÁGNES

A filozófia rövid története gólyáknak

III. AZ ÚJKOR

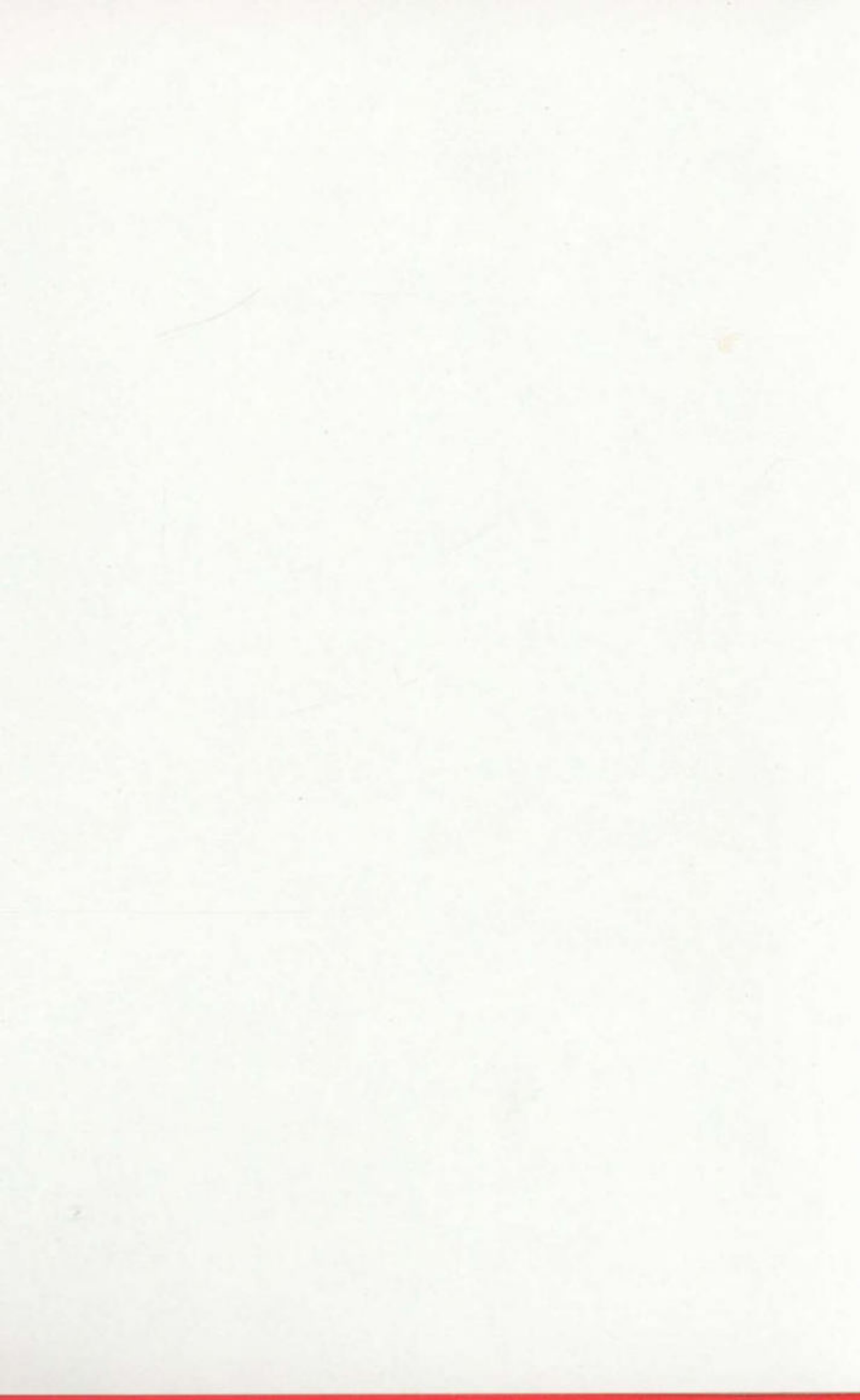






MÚLT ÉS JÖVŐ





HELLER ÁGNES

A FILOZÓFIA RÖVID TÖRTÉNETE GÓLYÁKNAK

III. AZ ÚJKOR



Fotó: Kőbányai János

HELLER ÁGNES

A filozófia rövid története gólyáknak



•III•

AZ ÚJKOR



MÚLT ÉS JÖVŐ KIADÓ
BUDAPEST, 2018

A kötet megjelenését támogatta a Nemzeti Kulturális Alap



ISBN 978-615-5480 42 3

Múlt és Jövő Kiadó, Budapest, 2018
Felelős kiadó: a kiadó igazgatója
Felelős szerkesztő: Kőbányai János
A szöveget gondozta: Zsoldos Sándor
A borító és könyvterv Czeizel Balázs munkája
Filosofia betűtípusból szedve

A borítón:
Nils Forsberg ifjabb Pierre-Louis Dumesnil után:
Krisztina svéd királynő és René Descartes párbeszéde (részletek)

Készült az Alföldi Nyomdában
Felelős vezető: György Géza vezérigazgató

www.multesjovo.hu

Tartalom

ELSŐ ELŐADÁS

Descartes és Pascal

KEDVES HALLGATÓIM!

Ebben a szemeszterben a szokásos 14 helyett 16 előadásban vagyok kénytelen megismertetni veletek az újkor legkiemelkedőbb gondolkodóit. Továbbra sem adom meg a másodlagos irodalmat. Mivel az újkor szinte minden jelentős filozófusának megjelentek a művei magyarul, sőt, a legtöbbjük tudós utószó kíséretében, ezeket meg fogom említeni a diákok kedvéért, akik ezt vagy azt a szerzőt szeretnék mélyebben tanulmányozni. Tekintsétek ezeket az előadásokat kóstolónak. Ha kedvet kaptatok a lakomához, ismerkedjetek meg a megízlelt szerzővel alaposabban. Elöljáróban Descartes egy mondásával keltem fel az étvágyatokat: „A filozófia művelése nélkül élni annyit tesz, mint becsukni a szemünket anélkül, hogy megpróbálnák valaha is kinyitni." (Bevezetés a filozófia alapelveit tárgyaló könyvéhez.)

A múlt szemesztert az új filozófia első hirdetőjének, Francis Baconnak gondolataival fejeztem be, hogy most az újkori filozófia bemutatását annak első hősével, Descartes-tal kezdjem el. A „hős" jelző nem tőlem származik, Hegel nevezi Descartes-ot filozófia történetében „hérosznak", aki a „dolgot", azaz a filozófiát, egészen újra, azaz elejétől kezdve, alapozta meg. Ezt a hőst az utóbbi időkben gyakran szapulják. Divat lett arról szónokolni, hogy Descartes „rontotta meg" a filozófiát. A filozófiát éppen úgy nem lehet teljesen elejéről kezdeni, ahogy nem lehet megrontani sem. Úgyhogy efféle kijelentéseket ne várjatok tőlem. Még egy sokszor hangoztatott elméletre nem fogtok előadásaimban rátalálni. Szokásos a modern filozófia Descartes-tal kezdődő racionális ágát az úgynevezett „empirikus" angolszász ágától

elválasztani, s Kant filozófiájában a két ág szintézisét ünnepelni. Tisztán empirikus filozófia nincsen. Legfeljebb megkülönböztethetjük az olyan filozófusokat, akiknél a transzcendentális (csak elgondolható, de nem tapasztalható) sík egy transzcendens szférában (Isten, Lélek, Anyag, Természet) testesül meg, valamint azokat, akiknek munkáiban minderről nincs szó.

Mitől modern a modern filozófia? Attól, hogy annak tartja magát? Attól, hogy az „újat" szorgalmazza? Attól, hogy önmagából, saját elméjéből kiindulva építi ki rendszerét? Attól, hogy a tudományt, a modern tudományt, az új tudományt, a felfedezéseket propagálja, támasztja alá, igazolja, mi több, gyakorolja is? A „szemlélet" megváltozik. A filozófus kezd egyes szám első személyben beszélni, s ha nem is így beszél, mindenképpen ebből a nézőpontból építkezik. Minden rendszer ahhoz a filozófushoz lesz köthető, aki megalkotta, minden jelentős filozófus (csak ezeket fogom nektek bemutatni) új világot teremt. Egyfajta demiurgosz. Olyan demiurgosz, akinek vannak hívei, követői, iskolája, ellenfelei. S még azt is előlegezhetem, hogy ha a középkori filozófusok esetében néhol nehéz volt a filozófust a teológustól elválasztani, ettől kezdve többnyire nehéz lesz a filozófust a természettudóstól, sőt, néha pedig a társadalomtudóstól megkülönböztetni. Descartes-tól kezdve a filozófus matematikus, geométer, asztronómus, fizikus, és járatos az anatómiában is, míg számosan közülük új társadalmi/politikai intézményeket javasolnak.

A filozófia azonban marad ugyanaz a műfaj. Új szereplők jelennek meg benne, de a legtöbb régi szereplő is a porondon marad, egyes jelenős gondolkodóknál még a skolasztika főszereplői is (szubsztancia, attribútum, istenbizonyíték stb.), legfeljebb szerepük alakul át, bár az sem mindig.

Előrebocsátom, hogy néha latin kifejezéseket fogok beiktatni a 17. századi filozófiai szövegekbe. Ebben az esetben pusztán azért, mert ezek a kifejezések, megfogalmazások egyes filozófusok „névjegyei". Ha azt mondom „*cogito ergo sum*", mindenki tudja, kiről beszélek, hasonlóképpen, ha azt mondom, hogy „*homo homini lupus*" vagy „*amor dei intellectualis*", vagy „*esse est percipi*". Persze, a névjegynek csak akkor van jelentősége, ha nemcsak azt tudjuk, hogy kinek a névjegye, hanem azt is, hogy minek a névjegye.

Hadd ismételjem meg, amit a múlt szemeszterben nektek elmeséltem. Ahogy a középkori filozófia egy álommal, Ágoston álmával kezdődik, úgy kezdődik a modern filozófia is: Descartes álmával. Az Úr 1619. esztendejében, egy hideg novemberi napon, Descartes-nak, a francia katonának,

háromrészes álmában, vihar közepette, jelenik meg élete fő feladata, hivatása. Megint egyszer egy új hivatás.

Descartes-tól kezdve ugyanis nemcsak a filozófia alakul át, de átalakul a filozófus személyisége (*personá*ja) is. Descartes például privát életet élő gentleman, nem kolostorlakó, nem királyi alkalmazott, de még egyetemi ember sem, nincs címe, politikai vagy akár közéleti hivatása. Tudománya, tudós volta teszi ismertté, mi több, szellemi hatalommá, keresetté. A tudás ekkor valóban hatalom. Arisztotelész óta nem fordult elő, hogy egy uralkodó egy filozófust arra kérjen, jöjjön el az udvarába őt tanítani. Descartes esetében ez történt. Hogy ezért a kitüntetésért életével fizetett (a hideg Svédországban, ahol a királynőt reggel 5-kor kellett filozófiára oktatnia, betegedett meg), ennek a különben szerencsés embernek egyetlen, bár végzetes, balszerencséje.

Descartes szerencsés ember volt, bár veszélyes korban élt, igaz, majdnem minden kor az, különösen a filozófusokra nézve. Első könyvét (*A világról*) nem merte kiadni, mert Galileit éppen akkor vádolta meg az inkvizíció eretnekséggel. Dúlt a harmincéves háború, s fiatalemberként ő maga is katonáskodott. Viszont, amikor francia földön bajt szimatolt, rendelkezésére állt Hollandia, az akkoriban legtoleránsabb ország. S amikor ott fundamentalista protestánsok kezdték ki, maga az uralkodó, Orániai Vilmos figyelmeztette őket, hogy hagyják a filozófust békében.

Szerencséje volt abban is, hogy kiváló kortársak vették körül, akik vitatták számos elméletét s módot adtak számára, hogy tisztázza és megvédje azokat. Az újkor újfajta vitáknak nyitott teret. Lényeges kérdésekben eltérő eredményre jutott filozófusok kezdtek egymással még életükben vitába szállni. Azaz nemcsak ismerték a többi jelentős filozófus műveit, hanem fontosnak, vitára érdemesnek ítélték is azokat. Sosem vádolták egymást eretnekséggel, inkább hibás érveléssel, tévedéssel. Descartes kritikusai közé számított Gassendi (Molière tanára) is. Azt, hogy Descartes nem volt boldog a kritikusi megjegyzéseket olvasva, s hogy Hobbest, ezt a nagy szellemet, lekicsinylően „kis szellemnek" titulálta, mit sem változtat szerencséjén. Azt, hogy a filozófus meggyőződött arról, hogy ő találta meg az Igazságot, s mások ezt nem igazán értik, sem nem újdonság, sem nem utoljára történik.

Descartes tudományos kutatásairól csak annyit, hogy kiváló matematikus volt, felfedezte az analitikus geometriát és számos találó anatómiai megfigyelést tett. (Többek között megvédte a vérkeringés Harvey-féle el-

méletét.) *A módszerről* írott könyvével egy időben jelent meg írása az optikáról s egy másik a meteorokról. Sajnos, azonban és most csak filozófiájáról tudok nektek röviden beszámolni.

Egy gyakorlati megjegyzés: az újkori filozófusok közül néhányan egyes munkáikat még mindig latinul írták. Descartes a legtöbbet, Spinoza mindet. Mások anyanyelvükön vagy egy másik nyelven, Leibniz például franciául. Mint már említettem, az újkori filozófusok minden jelentős műve megjelent magyar fordításban. Mivel nem lesz módom az egyes könyvek keletkezéstörténetét, hányattatásait, változatait, még a filozófus élettörténetét sem ismertetni, azok, akik közületek érdemesnek tartják, hogy például Descartes tanulmányozásába belefogjanak, olvassák el Boros Gábor, Tamás Gáspár Miklós, Dékány András Descartes egyes köteteihez írt igen informatív utószavait, például Boros Gábor *A lélek szenvedélyei*hez írott nagyobb tanulmányát (2012) s Descartes-ról írt egyéb munkáit.

S végül egy nem gyakorlati megjegyzés. Descartes azon kevés filozófusok (s általában férfiak) közé tartozott, akik a nőket, mint gondolkodó lényeket, filozófiai beszélgetésre alkalmasnak, mi több, egyenrangúnak ítélte. Legbensőségesebb filozófiai levelezését Erzsébet pfalzi hercegnővel folytatta.

A következő Descartes-műveket fogom veletek megismertetni: *Értekezések a módszerről*, *Elmélkedések az első filozófiáról*, *A lélek szenvedélyei*. Ezenkívül hivatkozni fogok néhány fontos gondolatra *A filozófia alapelvei* című műből s néhány, Descartes ellen felhozott jelentősebb kritikai megjegyzésre, valamint Descartes azokra adott válaszaira. Az utóbbiak közül elsősorban azokra, amelyekben Hobbes, illetve Gassendi kritikáira reagált. Az *Elmélkedések*et Descartes barátja, Mersenne adta több kritikus kezébe. A kritikák cáfolata, mint a múlt szemeszterben láttátok, a skolasztikában bevett gyakorlat volt.

Mivel *A módszerről* írott mű és az *Elmélkedések* hasonló kérdéseket tárgyalnak hasonlóképpen, ezek bemutatásakor többnyire mindkét elemzést, vagy csak az „erősebb" érvekkel alátámasztottat, fogom nektek bemutatni.

Hadd idézzem az *Értekezések (Discours)* teljes címét, mivel az egyúttal program is: *Értekezés az Ész helyes vezetésének és a tudományos igazság kutatásának módszeréről*. Hogy a francia szó, a „raison", azaz ész, milyen értelmezésben játszik szerepet ebben a műben, azt azonnal látni fogjátok. Azt már amúgy is tudjátok, hogy a filozófia főszereplőit a legtöbb filozófus saját rendszere szempontjából értelmezi.

Ez a mű, ahogy az *Elmélkedések* című is, hat részből áll.

Az első rész azonnal egy drámai mondattal kezdődik: semmi sincs egyenlőbben elosztva az emberek között, mint a józan ész *(bon sens)*. A vélemények nem az okosság különbözősége miatt különböznek, hanem abban, hogy valaki inkább, vagy kevésbé, támaszkodik a „természetes világosságra", azaz használja eszét saját belátása szerint. Descartes maga teszi hozzá, hogy ezzel még nem mondott semmi újat, hiszen sokan mondták már ezt őelőtte is. (Ti is tudtok kapásból egynéhány példával szolgálni.) A kérdés: hogyan lehet megtalálni azt az „utat", amelyen, ha azon haladunk, képesek leszünk értelmünket jól használni, azaz nem fogjuk egyszerűen csak átvenni, igazságként elfogadni mindazt, amit környezetünkben hisznek, mondanak.

Hogyan tudjuk elérni elménk helyes használatát?

Nos, Descartes nem elvek, maximák, maguktól értetődő igazságok, azaz evidenciák felsorolásával kezd egy efféle úton vezetni, mint a középkori gondolkodók, vagy akár utána számosan, hanem saját történetének elbeszélésével. Azt meséli el, hogyan, milyen úton jutott el ő, egy René Descartes nevű *Ego*, annak az útnak a felfedezéséig, amely a filozófust az igaz tudáshoz vezeti. Elbeszélésében visszapergeti a filozófiai gondolkodást Ágostontól Szókratészig. Ágoston megvilágosodása kívülről, azaz fölülről, Szókratész *daimonion*ja belülről „szól". Descartes fénye megint csak belülről világít.

Az „önéletrajzi" fogantatást azonnal világossá teszi azáltal, hogy a filozófus, legalábbis látszólag, nem másoknak ad iránymutatást, pusztán azt beszéli el, hogy „én hogyan igyekeztem helyesen gondolkozni". Descartes önéletrajza a „tudomány" önéletrajza, mivel a tudás megszerzésének módszerét vezeti be.

A filozófus elbeszéli, hogy mit és mennyit tanult (sokat), hogy olvasott régi könyveket, tanult nyelveket, még teológiát is, s hogy mindenben, amit tudott, előbb-utóbb kételkedni kezdett. A tanulást maga után hagyva utazgatott, katonáskodott. Eközben az emberek véleményeiben és cselekedeteiben sok megfontolandót talált, de erkölcseikben igen keveset. S így egy nap elhatározta, hogy „inkább magamban kutatok". Ez az ő szókratészi pillanata, az ő esetében *daimonion* nélkül.

Descartes felfedezésben is szerepet játszott valamely külső inspiráció, de az nem isteni volt, hanem nagyon is köznapi eredetű. Házakat bontottak Descartes szomszédságában, hogy újakat építsenek helyükbe. Ezt kell követni, gondolta a filozófus. Minden eddigi tudás építményét le kell rom-

bolni, feltéve, ha az ész nem igazolja azokat. Egészen új házat kell a régi helyébe építeni. Hogyan tudom ezt a tervet én végrehajtani? Úgy, hogy saját gondolataimmal építem fel a filozófia házát. Hogy leszek ezt képes megtenni? Az első lépés, „hogy semmit se fogadjak el igaznak, ami nem evidens". Vezérelveit követve (melyeket most nem sorolok fel) a hit igazságaival együtt (ezekről később) jutott el a végső, igaz, eredményre.

A ház lebontása tehát azzal kezdődik, hogy „minden eddig tudottban kételkedem". Ehhez azonban azonnal hozzáteszi: „De csakhamar láttam, hogy mialatt így mindent hamisnak akartam felfogni, szükségképp kellett, hogy Én, aki ezt gondoltam, legyek valami. S mivel észrevettem, hogy ez az igazság: gondolkodom, tehát vagyok *(cogito ergo sum)*, olyan szilárd és olyan biztos, hogy a szkeptikusok legtúlzóbb feltevései sem képesek azt megingatni, azért úgy gondoltam, hogy aggály nélkül elfogadhatom a filozófia amaz első elvének, amelyet kerestem." (Szemere Samu fordítása.)

Mindebből ki is derül, mi itt a radikálisan új. Descartes nem az első elvből vezeti le a kutató elme tudását, a bizonyosságot, hanem fordítva: az *Ego*, a gondolkodó Én, a gondolkodó dolog lesz maga az elv, az evidencia, amelyből majd (majdnem) mindent levezet.

Tovább elmélkedik: el tudom képzelni (gondolni), hogy nincs lábam, azt is, hogy nincs testem, de azt nem, hogy nem vagyok. Abból, hogy más dolgok igazságában kételkedem, már következik, hogy én vagyok, mert ha nem lennék, hogyan tudnék akkor kételkedni?

Ebből következik, hogy Én szubsztancia, azaz gondolkodó dolog, vagyok, olyan dolog, amelynek egész lényege vagy természete abban áll, hogy gondolkodik, s melynek (a léleknek) a léte nem függ sem helytől, sem bármely anyagi dologtól, azaz anyagi szubsztanciától.

Láttátok, ahogy Descartes a metafizika mentális főszereplői *(núsz, episztémé, szófia, fronézis* vagy *ratio, intellectus)* helyébe egyetlen főszereplőt állít, a gondolkodást, amelynek a korábbi főszereplők a különböző funkciói. Azaz egy empirikus szereplőből (a gondolkodás empirikus, mindenki tudja, mi az, s gyakorolja is) fogja Descartes majd a transzcendentális szereplőket levezetni, mint ezt nemsokára látni fogjuk. Egy másik helyen (második kritikusának szóló válaszában) meg is határozza a „gondolkodás" fogalmát, felsorolva mindazt, amit magában foglal, úgymint akaratunk, elménk, képzeletünk és érzékeink mindenféle művelete. S többször azt is hangsúlyozza, hogy a „gondolkodom, tehát vagyok" nem következtetés, hanem evidencia.

Meg kell jegyezni, hogy ebben az alapműben a megismerés útja és az igazolás (bizonyítás) útja egybeesik, amit a szigorú tudományok nem fogadnak el, s amiért számosan Descartes-ot is bírálták. De a filozófiában sok minden elmegy, azaz megvilágító, ha jól „csinálják".

Már eddig is megjelent a „*cogito*" empirikus szereplője mögött egy transzcendentális szereplő. Gondolkodó dolog, „*res cogitans*" vagyok. Egy gondolkodó szubsztancia, nevezzük elmének *(mens)*. Testem nem tartozik hozzám, hanem valami egészen más. Nem gondolkodik, hanem „kiterjed". A „kiterjedés" minden dologban, anyagban közös, akármilyen a színük, szaguk, formájuk, halmazállapotuk. A kiterjedő dolgot *(res extensa)* nevezzük testnek. Ez a másik szubsztancia.

Itt azonnal fejest ugrottunk nemcsak a transzcendenciába, hanem egyenesen a metafizikába. Két szubsztanciát tételezünk fel: a gondolkodó dolgot s a kiterjedt dolgot, melyek nincsenek egymással kapcsolatban.

A módszerről harmadik elmélkedésében egy eddig nem vitatott kérdés merül fel: hogyan alapozhatom meg az erkölcsöt? A válasz az, hogy ideiglenesen fogadjuk el az erkölcsöt, valahogy úgy, ahogy van. Engedelmeskedjünk a törvényeknek, kerüljük a szélsőségeket, legyünk megbízhatók, állhatatosak. (Az erkölcs kérdésére majd *A lélek szenvedélyei* elemzésének kapcsán térek vissza.)

Most hagyjuk el egy időre *A módszerről* szóló könyvet, s kövessük az *Elmélkedések* eszmefuttatását ugyaneddig a pontig, a harmadik rész végéig.

Descartes *A módszerről* írott könyve bevezetésében is megjegyzi, hogy (majd a negyedik részben) sor fog kerülni Isten és a lélek létezésének bizonyítására. Az *Elmélkedések (Meditationes)* címében maga a „projekt" látszik megváltozni. Az egész cím így hangzik: *Elmélkedések az első filozófiáról, amelyekben bizonyítást nyer Isten létezése s a lélek testtől való különbsége.* Azaz e mű célja egy új metafizika (első filozófia), s nem csupán a tudományos igazságok, megalapozása. Hogyan módosítja az eltérő célkitűzés magát a „történetet", azaz módosítja-e, legalábbis az eddig elért pontig, egyáltalán?

Az *Elmélkedések* hasonlóan kezdődik, mint *A módszerről*, bár hagyományosabban. Descartes nem felfedezése történetét mondja el, hanem, mint oly sokan előtte, az érzékelés megbízhatóságában való kétkedéssel indít. Ennek a hagyományos érvnek az alátámasztása azonban nem hagyományos módon történik.

A kérdés, amelyből kiindul: mi különbözteti meg az álmot az ébrenléttől? Az álomtapasztalatainkat ébrenlétünk tapasztalataitól? Hogyan tudjuk, hogy amikor ébren vagyunk, akkor nem álmodunk? Amikor úgy tudjuk, hogy rohanunk, bár valójában ágyunkban fekszünk? (Akkoriban divatos volt Calderón drámája: *Az élet álom.*)

Persze, Descartes nem gondolta, hogy az emberek általában összetévesztik azt, amit álmodnak, azzal, amit tapasztalnak – ez is előfordul, persze, de kivétel és nem szabály. Inkább a hasonlattal a tapasztalatok bizonytalanságát akarja érzékeltetni. Honnan tudom, hogy amit látok olyan valóban, amilyennek látom? Honnan tudom, hogy amit tudok, valós és igaz? Honnan tudom, hogy amit valósnak hiszek, az valóban valós? Honnan tudom, hogy mi az, ami létezik s mi az, ami nem létezik? Hogy valami „ilyen" vagy pedig „olyan"?

Itt állunk az ismeretelmélet kapujában.

Eddig is feltették, többnyire a filozófusok, a kérdést, hogy tudunk-e? Hogy amit tudunk, igaz-e? Az első filozófus azt mondta, hogy azért bölcs, mert tudja, hogy semmit sem tud. Valamit azért tudnunk kell, hogy éljünk. A szkeptikusok válaszát már az első szemeszterből ismeritek. Nos, itt, most, ahogy már *A módszerről*ben is, Descartes szkepszissel kezdi. Honnan tudom? Mi a valós? Meg tudom-e különböztetni azt, ami valóban „van", attól, ami nincs valóban? Itt már nemcsak egy intim filozófiai kérdésről, hanem a természettudományok filozófiai megalapozásáról is van szó. Ha nemleges a válasz, akkor a természettudományos igazságok is illúziók, vagy azok is lehetnek, úgy, mint egy álom.

Hol van az igaz tudás lehetőségének a garanciája?

Az is meglehet, folytatja Descartes, hogy egy gonosz démon úgy rendezte el a világot, hogy azt tartsam igaznak, illetve létezőnek, ami nem az, hogy a véleményt összetévesszem az igazsággal. Tételezzük csak ezt fel! Mi következik ebből?

Descartes ezen a helyen megint egy kimerítő önéletrajzi narratívába kezdett.

Mindenben kételkedik tehát (hátha egy gonosz démon űz játékot vele), de el akar jutni egy ponthoz, mely minden kétségen felül áll: igazság az, hogy semmi sem bizonyos. Sovány eredmény.

S most következik egy fontos gondolatmenet. Én kételkedem. Lehet-e, hogy mindaz, amit én gondolok, azt magam is állítom elő? Hogy minden elgondolt lényegében bennem van? Azonban el tudom-e gondolni, hogy

én nem létezem? Ezt bizony nem. Tehát az, hogy én létezem, nem az én gondolatom terméke, mivel, ha nem léteznék, nem gondolhatnám el, hogy nem létezem. S mit tehet itt az agyafúrt démon? Mindenben meg tud téveszteni, csak abban nem, hogy én, aki ezt elgondolom, létezem. Tehát az „én vagyok"/„én létezem" kijelentés szükségszerűen igaz. Így hát megint eljutunk az evidenciához, ha kissé más ösvényen is.

Jól van: vagyok. Ez bizonyos, ez szükségszerűen igaz. De én mi vagyok? Ember, mondom. Mi az ember? „Eszes élőlény", válaszolhatom. Nos, mi az, hogy élőlény? Nézzük a testet, az én testemet. Mi a test? Alapjában kiterjedés. Ha egy test létezik, minden megváltozhat benne, illetve rajta, színe, formája, állaga, de marad a kiterjedése. Ha kezemre, lábamra stb. gondolok, ezek mind kiterjedt dolgok. Az, hogy én létezem, nem e dolgok függvénye. De ettől a dolgok még lehetnek elmém függvényei, képzeletem teremtményei. Még mindig becsaphat az a ravasz démon.

Nézzük a testeket amúgy általában. Hiszen a természettudomány, a matematika és a geometria kivételével, az elme a testekről mond ki valóságos, igaz dolgokat. (Egy kritikusa kétségbe vonta a geometria és matematika „kivételezését".) De bár a testeket mint rajtam kívül lévő dolgokat észlelem, s képzelőtehetségemet is játékba hozhatom, magukat a testeket, mint olyanokat, kizárólag elmémmel, elmém ítélőképességével foghatom fel.

Megint nem jutottunk a dolog végére. Csak az elmémről van bizonyosságom. Én gondolkodó dolog vagyok, ez igaz, szükségszerű, evidens, rendben. Ezzel azonban még mindig nem bizonyítottam be, hogy amit megítélek, megértek, az nem bennem, nem az elmémben létezik.

Hogy tudom megítélni, hogy valami létezik? S olyan, amilyennek elmémben megjelenik?

Mondjuk úgy, hogy a dolgot tisztán és elkülönítve *(clare et distincte)* látom, értem. Descartes egyik kritikusa helyesen jegyezte meg, hogy ez nem bizonyíték egy dolog „épp-így-léte" mellett. Így például évszázadokon keresztül a tudósok sok dolgot tisztán és elkülönítve tapasztaltak s ítéltek meg, amikről mára kiderült, hogy tévedések. Kritikusának Descartes azzal válaszolt, hogy a *clare et distincte* nem az igaz tudás kritériuma, nem bizonyíték, hanem kutatási segédeszköz. Annak viszont igen hasznos.

Garanciára azonban szükség van. S itt merül fel először a kérdés, hogy van-e Isten? Ő lenne az a hőn keresett garancia, csak Ő garantálhatja vi-

lágunk valódiságát s tudásunk megbízhatóságát. Tehát kívánjuk, hogy Isten létezzék. Azonban az, hogy valamit kívánunk, még nem létezésének bizonyítéka. Sok lehetetlent is kívánunk. (Descartes szemmel láthatóan nagyon élvezi, hogy orrunknál fogva vezet bennünket, miközben a megoldást, a választ, ő a kezdettől fogva tudja.)

Közelítsük meg akkor a kérdést az ideák szempontjából. Ha egy ideát teljesen elkülönülten tekintünk, az nem lehet téves, akár a kecske, akár, mondjuk, a tölgyfa ideájáról is beszélünk. Ebben az esetben, hogy középkori nyelven szóljak, *„universalia in rem"*. Csak az ideákra vonatkozó ítélet lehet igaz vagy téves. (Például a kecske halat eszik.) Az ideák közül egyesek velem születettek (például a gondolkodás eszméje), mások külső eredetűek (mint a kecske eszméje, illetve általános fogalma), megint mások a fantázia termékei (mint a gonosz démon).

Kezdjük a kívülről származó ideákkal (például kecske). Honnan tudom, hogy megfelel a dolognak? Hogy olyasmi, mint „a kecske", létezik-e egyáltalán? Úgy tűnik, mintha egy kecske bocsátaná ki magából „a kecskeség" eszméjét. (Emlékeztek, hogy Démokritosz valami hasonlót állított?)

Tegyünk különbséget az ideák között, javasolja. Vannak ideák, amelyek nagyobbak, több realitással bírnak, mint mások. (Ebből azonnal Anzelm „maximumára" fogtok asszociálni, és joggal.) Isten ideája (örökkévaló, végtelen, mindentudó, mindenható, valamennyi rajtam kívül lévő dolog teremtője) több realitást tartalmaz, mint bármely más idea, a gondolkodás és kiterjedés szubsztanciáinak ideáit is beleértve.

Most belefoglal az érvelésbe egy fogalmat, melyet már jól ismerünk, a természetes világosság fogalmát *(lumière naturelle)*. A természetes világosság fogalmának Descartes-nál ugyanaz a funkciója, mint Ockhamnál annak, hogy *„naturaliter"*, tehát, hogy valaminek az igazsága az emberi ész számára közvetlenül vagy a természetes ész vezetésével belátható, mondjuk, teológiai segédeszközök nélkül.

Az, ami Descartes szerint a természetes világosság segítségével belátható, hogy az okban több realitásnak kell lennie, mint ezen ok okozatában. A semmiből tehát semmi nem jöhet létre. Az oksági láncolatban visszafelé haladva eljutunk egy ősképhez, amely minden ideát magában foglal. S miután én nem lehetek ennek az ideának az oka (tekintve, hogy okozat vagyok), fel kell tételeznem, hogy rajtam kívül létezik ennek az ideának az oka. Mit találok tehát magamban? Egyrészt az elmémet, önmagam ideáját,

másrészt a lélek nélküli dolgok ideáját, s végül a legtökéletesebbnek, minden okozat okának, azaz Istennek az ideáját.

Így egyedül Isten ideája az ideák közül az, amely esetleg nem tőlem származhat. Isten ugyanis egy engem megteremtő szubsztancia ideája. Tudjuk, hogy az okban mindig több van, mint az okozatban, így a végtelen szubsztancia ideája „több" a véges szubsztancia ideájánál. Isten ideája tehát nem származhat tőlem, Isten tehát szükségszerűen létezik. (Eddig az érvelés nem nagyon különbözik Anzelm érvelésétől.)

Most jön ki Descartes az adu ásszal! Előbb van meg bennem a végtelen észlelése, mint a végesé, azaz Isten észlelése, mint saját magamé. Ebből következik az Isten utáni vágy: a tökéletlen vágyik a tökéletesre, a véges a végtelenre. Isten eszméje világos és elkülönített. Nem tudom elképzelni, hogy Isten ideája semmi valóságosat ne tartalmazna. A „természetes világosság" (a tanulatlan értelem) fénye által is tudhatom, hogy Ő létezik, s Ő teremtett, a szüleim csak a testemet hozták létre. Továbbá, hogy Ő nem olyan ok, mely egyszer megteremtett, de olyan, aki minden pillanatban fenntart engem. (Ez a gondolat a Gondviselés olyan erős értelmezése, melyet a skolasztikusok többsége sem fogadott el.)

Nos, jön a végkövetkeztetés: tehát azáltal, hogy mint gondolkodó dolog létezem, megvan bennem Isten ideája, s ebből evidensen következik, hogy Isten létezik.

Anzelmnek nem volt szüksége Isten velünk született eszméjére, mivel számára nem volt kérdéses, hogy a dolgokat meg tudjuk ismerni úgy, ahogy vannak, s olyanoknak, amilyenek. Nem gondolkozott el egy esetleges csaló démonon, azon, hogy összetéveszthetjük az álmot a valósággal. Tehát kérdésfeltevése nem volt alapjában ismeretelméleti, ahogy mindeddig egy filozófusé sem, a szkeptikusok, és helyenként Ockham, kivételével. Ők az ontológiából vezették le a tudás forrásainak lehetőségeit és határait. Descartes azonban két egymástól teljesen független szubsztanciát (gondolkodó dolog, kiterjedt dolog) tételez, s ezzel teremti meg magának azt a nehézséget, hogy igazolnia kell, hogyan tud az egyik szubsztancia igazat, valósat mondani a tőle független szubsztanciáról? Istenre a rendszernek van szüksége, mivel a garancia funkcióját csak Isten töltheti be. Nos, Isten velünk született eszméje (s a velünk született eszmék elmélete általában) lesz az a kérdés, amelyen a Descartes utáni filozófusok többsége fenn fog akadni. Egyelőre maradjunk annyiban, hogy maga Isten helyezte

be saját eszméjét, mint mestersége pecsétjét, elménkbe, amikor megszülettünk.

Röviden foglaltam össze a könyv gondolatmenetét. Ha elolvassátok, látni fogjátok, hogy Descartes nagyon elegánsan, szépen ír, s hogy nemcsak gondolatmenete, hanem stílusa is hozzájárult filozófiája meggyőző erejéhez.

Hadd térjek vissza most röviden *A módszerről* írott könyv negyedik és ötödik fejezetére. Ezekben Descartes istenbizonyítéka, hogy úgy mondjam, hagyományosabb, közelebb áll Anzelm érveléséhez. Ugyanakkor itt Isten és a lélek eszméit együtt elemzi, azaz Isten és a lélek létezését együtt bizonyítja.

Az „önéletrajzi" narratíva akkor tér vissza, amikor Descartes saját, a világ keletkezéséről kialakított, elméletét ismerteti az ezt tárgyaló könyvet, mint tudjátok, az inkvizíciótól való félelmében nem jelentette meg. Itt rátér az állatvilág értelmezésére is. Mivel csak az ember gondolkodó dolog, az állatok materiális, természeti gépek. Testünk, például szívünk, nem nagyon különbözik az állatétól, s ez igazolja, hogy az emberi test, mint kiterjedt dolog, szintén gép, s hogy az elme tesz bennünket emberré. Láthatjátok már ebből is, hogy Descartes radikálisan eltávolította a teleológiát, a célszerűséget a természet világából, s így az állatvilágból is, hogy számára az univerzum kizárólag hatóokok láncolataként legyen értelmezhető.

S így jutunk el *A módszerről* utolsó, hatodik részéhez, amelyben Descartes hirtelen Francis Bacontól származó, számotokra is jól ismert témákról kezd beszélni. Tudományos fejtegetéseket, eredményeket nem szabad titokban tartani, a nyilvánosság előtt kell vállalni értük a felelősséget. Az emberek jólétén kell fáradozni. Gyakorlati filozófiára is szükség van, új dolgok feltalálására, hogy a természet „uraivá" válhassunk (többes számban). Saját találmányait, illetve találmányokat ismertető tanulmányait is ezennel közreadja.

S mivel fejezi be Descartes „forradalmi" könyvét? A filozófus hiszekegyével: azok lekötelezettjének érzi magát, „akiknek jóakaratából zavartalanul élvezhetem szabad időmet, mintsem azokénak, akik a világ legmegtiszteløbb hivatalait ajánlanák fel nekem" (Szemere Samu fordítása).

Hadd térjek mégis röviden vissza az *Elmélkedések*hez ott, ahol abbahagytam: a negyedik elmélkedéshez.

Folytatódik az Istenen való elmélkedés. Ha Isten eszméje már eleve bennünk van, hogyan lehetséges, hogy oly sokszor tévedünk? Miután ő, Descartes (mint ember), középhelyet foglal el Isten és a semmi között, tehát tévedhet. A hiba, a tévedés ezért hiány. (Emlékeztek Plótinoszra az első

félévből? A téves, a rossz, a csúf = hiány.) Az, hogy mit választok, döntésemtől függ, az pedig választási képességem és megismerőképességem egymáshoz való viszonyától.

Itt új szereplő jelenik meg Descartes színházában (azaz egy régi szereplő új szerepben): az akarat. Az akarat szabad. Az akarat szabadsága nem abban áll, hogy vagy ide, vagy oda dönthetek, hanem hogy mindig az igaz és a jó mellett döntök. Mert ha nem azt teszem, akkor akaratom nem „isteni", azaz nem teljesen szabad. Akaratom tovább terjedhet értelmemnél, s akkor sem teljesen szabad. Maradhatok, persze, semleges is, amikor nem tudom eldönteni, hogy valami igaz vagy téves. Ugyanez a semlegesség, ami az igaz vagy a téves megkülönböztetésekor lehetséges, a jó és a rossz vonatkozásában azonban bűn. A bűn, ugyanúgy, mint a tévedés, a tudatlanságból következik, abból, hogy az akarat megértés nélkül vagy annak ellenére lép működésbe, azaz nem szabad. (Kantnál erre a kérdésre még visszatérünk.)

Az *Elmélkedések* ötödik részében Descartes többek között megint rátér Isten létezésének kérdésére, elismételve sok mindent, amit már eddig is elmondott, ez esetben inkább a hagyományt követve, mint például azt elemezve, hogy Isten lényegéhez hozzátartozik a létezés.

A hatodik (utolsó) részben kissé bővebben tér ki a képzelőképesség eddig meglehetősen elhanyagolt értelmezésére. A képzelőtehetség a megismerőképesség funkciója, amelyet testekre alkalmazunk. Azaz testeket „képzelünk el", még testetlen testeket is, mint például a háromszög (kedvenc példája). Kérdés, mennyiben különbözik a képzelőtehetség a megértéstől, amely szintén a megismerőképesség funkciója?

Mivel most már jártasak vagytok Descartes gondolatmenetében, kitalálhatjátok Descartes válaszát már csak annak alapján is, hogy szerinte a képzelőerő csak a testekre vonatkozik, míg a megértés a lélekre, Istenre, azaz másfajta (nem kiterjedt) szubsztanciákra. Amikor az ember az értelem vezetésével ismer meg, befelé fordul, mikor a képzelőerő által, kifelé.

Nézzük, mi van „kívül"? A matematika, geometria tárgyai (mint az említett háromszög), de ezeken felül még a hangok, színek, illatok, tehát mindaz, amit érzékelek. Kérdés (régi kérdés): jutok-e igaz ismerethez érzéki tapasztalatok nyomán? Mindezekről az érzéki tapasztalatokról ideákat alkotok, illetve fordítva, ideák (általános fogalmak) alkalmazásával tapasztalok. Ennek következtében, írja Descartes, meggyőzően lehetett arra a következtetésre jutni, hogy semmi sincs az értelemben, ami ne lett volna

előbb az érzékekben. Ezt a filozófiai hitet, teszi hozzá Descartes, azonban megdöntötték a kísérletek és a tudományos tapasztalat. De elméletileg is könnyen cáfolható. Ugyanis fel kell tételezni magamban egy aktív képességet, amely az ideákat (az általános fogalmakat, amelyek az észlelésben szerepet játszanak) létrehozza. Különösen igaz ez a belső érzékelés, például a fájdalom esetében. Úgy vagyok a testemben, mint a hajójában a hajós. Szorosan összekapcsolódunk, már majdhogynem összekeveredünk. Hogyan lehetséges ez? Hiszen, mint mondja, a test osztható, az elme azonban oszthatatlan. A választ erre a kérdésre Descartes majd *A lélek szenvedélyei*ről írt könyvében, amelyre nemsokára rátérek, adja meg.

A kérdés itt már azért is nyitva marad, mert Descartes azonnal rátér a „kiterjedés" s minden kiterjedt dolog, tisztán hatóokokban történő leírására. Azt már tudjuk, hogy az állatok mechanikusan működnek, azaz gépek, itt ehhez még azt is hozzáteszi, hogy voltaképpen az ember is masina, amely elme nélkül is ugyanazokat a mozgásokat hajtaná végre. Különben még azt is hozzáteszi, hogy az elme valamilyen módon az agy gépezetével van kapcsolatban.

Mielőtt rátérnék Descartes *A lélek szenvedélyei*ről szóló könyvének rövid bemutatására, két megjegyzést szeretnék előrebocsátani nektek.

Egyrészt, hogy amennyiben nem ismeretelméletileg, hanem ontológiailag vesszük szemügyre, akkor a „gondolkodom, tehát vagyok" tétele ma is védhető. Agyhalál esetében a „gép" tovább működik, az ember lélegzik, szíve dobog, mégis azt mondjuk, hogy ez az ember egy „főzelék", azaz él, de mint ember nem létezik.

Másrészt, Descartes egy új alapkérdést dobott be a filozófia művelőinek ringjébe: hogyan tudom, hogy „az" úgy van, ahogy „én" látom, gondolom? Tehát a szubjektum áll szemben az objektummal, a megismerő Én a megismerendő tárggyal, s arra kérdez, hogy az előbbi meg tud-e felelni az utóbbinak vagy, esetleg, az utóbbit az előbbi önmagából teremti meg, hozza elő. Descartes ezzel a gondolattal egy labdát dobott utódai térfelére, akik megpróbálták leütni, de ez nekik sem sikerült. Descartes ugyanis egy megválaszolhatatlan kérdést tett fel utódainak. Miért volt a kérdés megválaszolhatatlan? Egyszerűen azért, mert rosszul volt feltéve, azaz úgy volt feltéve, hogy megválaszolhatatlan. Ennyiben Heideggernek igaza volt, amikor azt mondta, hogy Descartes „megrontotta" a filozófiát. Mégsem volt igaza. Egy megválaszolhatatlan kérdés is lehet termékeny, sőt, talán csak egy

ilyen kérdés termékeny. Egy rosszul feltett kérdés is lehet kiindulópont, mivel provokál. Inkább, mint egy jól feltett kérdés.

De hadd térjek rá Descartes egy későbbi művének, *A lélek szenvedélyei*nek bemutatására. Ez is egy igazi remekmű, még ha az utókor a korábbiakhoz képest kevésbé is értékelte. Minthogy Descartes a csodálkozást említette meg elsőnek a szenvedélyek közül, hadd csodálkozzak én is.

Arisztotelész óta senki nem kísérletezett egy Descartes-hoz fogható filozófiai elmélettel, amely magában foglalta a metafizikát, az affektuselméletet, az etikát, az antropológiát, a pszichológiát, az anatómiát s helyenként még egy kis műfajelméletet is. Arisztotelész is több különböző műben tette mindezt, míg Descartes egy igen tömör, összefoglaló, bár könnyen érthető írásban.

Előrebocsátom, hogy Descartes e művében nincs szüksége Isten velünk született eszméjére, mivel itt a két szubsztancia „találkozásáról", vagy akár konfliktusáról, szólva egy tisztán anatómiai elmélettel áll elő. Hogy ez az elmélet nem meggyőző, igaz. Spinozának nem volt nehéz ezt kimutatnia. De neki könnyű volt, mert, mint a harmadik előadásban látni fogjátok, ő nem két, hanem egyetlen univerzális szubsztanciában gondokozott. (A Boros Gábor szerkesztette és általa kiadott magyar nyelvű kötet [L'Harmattan, Bp., 2012] Spinoza Descartes-kritikáját is tartalmazza.)

Maga a könyv három részből áll és 212 cikkelyre van felosztva. Nem haladok cikkelyről cikkelyre, inkább a szerintem legfontosabb elméleti „lépésekről" számolok be nektek. Ha van időtök és kedvetek, akkor *A módszerről* szóló könyv után ezt is olvassátok el.

Miután a lélek szenvedélyeiről lesz szó, Descartes megkülönbözteti őket a test mozgásaitól. Ezek az elmétől független, pusztán testi funkciók, amelyeket, mint tudjátok, szerinte tisztán mechanikusan, gépszerűen működnek, mint például a vérkeringés vagy a lélegzés.

Most azonban valami újat is elmond erről a „gépről". Azt ugyanis, hogy a test minden mozgása az idegektől függ, amelyek az agyból kiindulva az egész testet behálózzák, s egy szellőt tartalmaznak, melyet Descartes „életszellemnek" nevez. Tehát a teleológia kikerülésével beszél Descartes az életről, mint valamiféle idegek által hordozott, közvetített, vérben keringő anyagi szellemről. A testi funkciók egyike sem akaratlagos.

Az akaratnak két fajtája van. Az egyik önmagunkra vagy valami szellemi, gondolati tárgyra irányul (az akaratra akarok gondolni), a másik testi funk-

ciót hoz létre (sétálni akarok, megmozdul a lábam – az ő példája). Ugyancsak két fajtája van az észlelésnek. Az egyik akarattól függő (az észlelés maga akaratlagos), a másik akarattól független (fáj a fejem). Az előbbi cselekvés, az utóbbi szenvedés (aktív, illetve passzív). Ugyanez mondható a képzeletről, képzelésről is.

Nos, a külső észlelések az agyban is mozgásokat hoznak létre, különben nem éreznénk azokat. Mire vezet ez a saját testünkre vonatkozó észlelések esetében? „Természetes kívánságainkat" észleljük, mint szomjúság, éhség, s ehhez sorolhatjuk a testi fájdalmat is. De ha az észlelések a lélekben landolnak, arra hatnak, akkor az érzések, mint öröm, harag, az előbbiektől különböznek. (Ma is pontosan így különböztetjük meg az ösztönöket, ösztönzőket [*drive*], az elemi érzelmektől, illetve érzésektől [*affektusok*tól].)

Az utóbbiakról, s az ezekből következő szenvedélyekről, tehát a lélek szenvedélyeiről fog, mondja Descartes, ettől kezdve beszélni. Ezek „a lélek olyan észlelései vagy érzetei (*sentiments*) vagy megmozdulásai (*emotions*), amelyek kimondottan őrá vonatkoznak, s amelyeket a szellemek valamilyen mozgása okoz, tart fent és erősít fel" (27. §, Dékány András, Boros Gábor és Gulyás Péter fordítása).

Itt jelentkezik a probléma. Hogyan hathat az egyik szubsztancia másikra? Az életszellemek (finom, vérben közvetített anyagok) hogyan hathatnak a lélekre, s a lélek a maga részéről hogyan hathat az életszellemekre? A megoldás az agy egyik szervében található: a pici tobozmirigyben, amelyen át az agy elülső üregeinek szellemei a hátsó üreg szellemeivel érintkeznek. A tobozmirigy a lélek székhelye, ahonnan a kisugárzó életszellemek a lélekben lezajló eseményeket a test minden részébe közvetítik.

Ezt a feltevést a tudós olvasók nemcsak kétséggel, de nevetéssel is nyugtázták. Kétségtelenül szükségmegoldás volt. Arisztotelésznek a *Retoriká*ban nem volt efféle megoldásra szüksége, amikor arról írt, hogy érzelmek minősége az érzés megítélésének, mi több, a körülmények értelmezésének eredője is, mivel nincs emóció kogníció nélkül. Ezt Descartes jól tudta, nem ezt kellett igazolnia, hanem ennek a lehetőségét és módját saját metafizikájának (a két független szubsztancia feltételezésének) elméletén belül, jobban mondva, annak ellenére. Ebben az esetben Descartes nem hívhatta Istent segítségül, mivel nem az „objektum" megismerésének garanciáját kereste. Egyáltalán nem ismeretelméleti kérdésről volt szó, hanem az emberi élet kérdéséről. Isten segítsége helyett be kellett érnie

a tobozmirigy segítségével. Hozzátenném, hogy nevetségesség ide vagy oda, nagy teljesítmény volt a szokással szemben az agyat és nem a szívet az emberi szenvedélyek középpontjának és „irányítójának" tekinteni.

A 39. §-ban Descartes egy fontos kérdést tesz fel. Hogyan van az, hogy ugyanaz az ijesztő tárgy az egyik emberben félelmet okoz, a másikat bátorrá teszi? Bevezet egy új fogalmat, amelyet később is kamatoztatni fog, a diszpozíció fogalmát. Válasza tehát az, hogy a tobozmirigy nem mindenkinél van egyformán elrendezve, az egyiknél erre, a másiknál meg amarra diszponál. Mennyire egyszerűbb válasznak tűnik Arisztotelészé, ugyanis az, hogy az embert a karaktere (*hekszisz*) diszponálja erre vagy amarra. Csakhogy ez Descartes számára egy újabb kérdéshez vezetett volna: mi hozza létre a karaktert? Arisztotelész válasza, hogy a helyes cselekvés megszokása számára még akkor sem lett volna megnyugtató, ha történetesen nem köti gúzsba a két független szubsztancia elmélete.

Következő (40–41.) paragrafusokban Descartes továbbértelmezi a „diszpozíció" szerepét a szenvedélyek alakulásában. Mindenen szenvedély diszpozíció, azaz lelkünket a testtől kapott információra való válaszra diszponálja. Az akarat a maga részéről pedig a mirigyre tett hatáson keresztül informálja a testet. Amikor a lélek emlékezni akar, akkor a mirigy közvetítésével kutatásra ösztönzi az életszellemeket. Szenvedélyeinket nem keltheti fel, ahogy nem is szüntetheti meg közvetlenül az akarat, de közvetve igen. Például ha valaki fél, megmagyarázhatjuk neki, hogy ne meneküljön, nincs értelme, inkább álljon ellent, akkor több sansza lesz. Hogy a lélek alsó és felső része között (akarat versus érzékek) harc dúl, régi történet, de Descartes nem hagyja ennyiben, hanem anatómiai segítséggel (tobozmirigy) meg is akarja fizikailag magyarázni.

A könyv második része (51–188. §) a témát a konkrét, egyes szenvedélyek értelmezésével folytatja. Elöljáróban súgom meg nektek, hogy egy igazi újdonságra fogtok bukkanni ebben a felsorolásban, illetve ezekben az értelmezésekben. A filozófusok általában jó és rossz, hasznos és káros, helyes és helytelen szenvedélyekre, érzelmekre, affektusokra, szokták felosztani a szenvedélyek világát. Descartes azonban nem ezt teszi. Szerinte minden (vagy majdnem minden) szenvedély jóra és rosszra, helyesre és helytelenre egyaránt használható, felhasználható. Mindegyik jó valamire, s többségük rossz lehet valami másra. A kiindulópont tehát az antropológia, nem az etika, ahogy még a rábeszélés művészete sem. Az etika az antropo-

lógiai megközelítés után következik, s a retorika, ha játszik bármilyen szerepet, az egyiknek vagy a másiknak lesz alárendelve.

Ettől kezdve én eltekintek a tobozmirigytől.

Descartes már az elemzés kezdetének kezdetén egy máig alapvető megállapítást tett. Az öröm és a szomorúság érzését sokféle dolog válthatja ki, s a szenvedély sajátossága ennek függvénye. Így például (177. §) „a lelkifurdalás a szomorúság válfaja, amely abból a kétségünkből származik, hogy az, amit éppen teszünk, vagy tettünk, jó-e?"

Az elsőnek tárgyalt szenvedély a csodálkozás, amelynek nincs ellentéte. Ez az érzés Platónnál a tudás kiindulópontja, s az marad Descartes-nál is. A csodálkozás minden szenvedély erejét felfokozza, főleg újdonságok észlelése esetében. Bár nincs ellentéte, nincs „rossz" csodálkozás, a belőle eredő tevékenységet, mint mindent, túlzásba is lehet vinni. A csodálkozásból fakadó másodlagos érzelmek a becsülés és a megvetés, a nemeslelkűség és a kevélység, illetve az alázatosság vagy magunk lealázása (az elsőként említett érzelmek a szenvedély jó, a másodikként említettek azok rossz „használatára" vonatkoznak).

Nem tudok, sajnos, ebben az előadásban figyelmet szentelni összes elemzett szenvedélynek, csak még hármat emelnék ki a hat „elődleges" szenvedély közül. Mint az első példán láttátok, a „másodlagos" szenvedélyek az elsődlegesek variációi, s természetüket, sajátságukat tárgyuk és körülményeik határozzák meg. Az örömet, szomorúságot és csodálkozást már említettem. Marad tehát a szeretet, a gyűlölet és a vágy.

A szeretet olyan mozgás (emóció), amely a lelket azokhoz a tárgyakhoz, személyekhez kapcsolja, amelyek megfelelőnek tűnnek számára, s amely „a lelket akaratlagos kapcsolódásra ösztönzi". Fontos ebben az aktivitás mozzanata, továbbá, hogy a meghatározás általános. (Azaz szerethetek egy embert, egy eszmét, egy lovat, ahogy egy ételt is.) Az elsődleges érzés milyensége, kvalitása, tárgyának és körülményeinek függvénye, s olykor megítélésünk függvénye is. Jól és rosszul is használható (kit szeretünk, miért, mire indítja akaratunkat azt érzés stb.). A gyűlölet a szeretet ellentéte.

Descartes a későbbiekben megjegyzi, hogy a szeretetnek sokféle formája, típusa, megnyilatkozása van, míg a gyűlöletnek sokkal kevesebb. (Pl. Istent szerethetjük, de nem gyűlölhetjük, ahogy van hazaszeretet, de nincs hazagyűlölet.) Továbbá rátér arra, hogy magának a szeretetnek két alaptípusa van: a jóakaratú szeretet és a vágyhoz kapcsolódó szeretet. A vágy

maga is a hat alapvető szenvedélyhez tartozik. Sajátossága az, hogy a jövőre irányul, akár el akarunk érni valami jót, akár elkerülni valami rosszat, akár abban a (jó) helyzetben maradni, amelyben éppen vagyunk. Csak arra vágyhatunk, Descartes szerint, „amiről úgy véljük, hogy valami módon lehetséges" (145. §).

A 113. §-tól kezdve Descartes kitér a szenvedélyek fiziológiai kifejeződésére is, mint elsápadás, elpirulás, szívdobogás, reszketés stb., továbbá részletesebben elemzi a diszpozíció, már említett, szerepét bizonyos szenvedélyek kialakulásában, illetve előtérbe kerülésében. Így például a levertség állapota szomorúsághoz kapcsolódó szenvedélyekre diszponál, de, érdekes módon, az öröm állapota nem diszponál a nevetésre. Az életkor is egyfajta diszpozíció. Például gyerekek és öregek többet és hamarabb sírnak.

A második rész azzal a gondolattal zárul, hogy „a jó és a rossz számunkra alapvetően a belső megmozdulásoktól (emócióktól) függ, amelyeket csakis maga a lélek kelt a lélekben" (147. §). Azaz semmi sem függ külső erőktől, a sorstól, a szerencsétől. (Hozzáteszi, hogy Istentől, persze, igen).

A könyv harmadik része, a voltaképpeni etika. Descartes-nál is a szenvedélyek tanára épül, ahogy Arisztotelész etikáiban, bár másképpen. Már csak azért is, mert az erények és a bűnök nem bizonyos szenvedélyek közötti „közép" eltalálásra épülnek, hanem maguk is „másodlagos" szenvedélyek. Descartes már a második rész kezdetén közölte ezt velünk, amikor a becsülést, büszkeséget, nemeslelkűséget a csodálkozás „alfajaiként", másodlagos variációiként mutatta be.

Magam részéről, már időhiány miatt is, csak néhány erény és bűn bemutatására vállalkozom.

A nemeslelkűség erénye fontos szerepet tölt be az erények sorában. Hozzátartozik ugyanis az ember önbecsülése, saját akarata, szabadságának a tudata, s ezzel az a tudat, hogy minden tettéért ő felelős. Ezenkívül a jellemszilárdság, azaz „az erény tökéletes követése". A nemeslelkűség tehát egy olyan erény, amely magában foglal minden erényt. Egy olyan erény, amely megakadályozza, hogy megvessünk másokat. A nemeslelkűségen nem változtatnak a sorscsapások, a nemes lelkű ember sem nem gőgös, sem nem megalázkodó, hanem makulátlanul tisztességes ember.

Descartes elemez minden hagyományosan fontos erényt vagy „bűnt" is, mint bátorság, illetve gyávaság, az irigység, a jóindulat, a szánalom és a megbánás. (Az utóbbi elemzése azért érdekes, mert Descartes azt is meg-

említi, hogy sokan megbánnak valamit, mert azt hiszik, hogy rossz, bár nem az, mert karakterük erre diszponálja őket.) Továbbá olyan erényeket és bűnöket, melyek az emberi életvitel szempontjából valóban perdöntőek, de eddig nem, vagy csak ritkán, elemezték őket, mint a hála, illetve a hálátlanság, az irigység stb., továbbá olyanokat, amelyek inkább a „civilizált" viselkedéshez tartoznak, mint a nevetés, a méltatlankodás, a gúnyolódás, a tréfálkozás.

Ami bizonyára feltűnt nektek, hogy az eredendő bűn dogmája nemcsak, hogy nem játszik szerepet nála, hanem említésre sem kerül. Már azért sem, mert az akarat szabadsága fel van tételezve. S mert (mint ezt a befejező mondatok megismétlik) Descartes szemében nincs rossz szenvedély, csak olyan szenvedély, amelyet oktalanul, megfontolás nélkül, rossz alkalommal, rossz tárgyra vonatkozóan mozgósítanak. A mozgósítás szót tudatosan használom, hiszen „mozgásokról" beszélünk.

Kedves hallgatóim! Ez a tanóra hosszabbra sikerült a szokásosnál, s még ennél is hosszabb lesz, mert mondanom kell nektek egy másik fontos gondolkodóról is valamit.

Blaise Pascal fiatalkorában még találkozott Descartes-tal (ő maga Spinozával volt egyidős). Ami összekötötte Descartes-tal, az a természettudomány, ugyanis Pascal is fizikus és matematikus volt, méghozzá kiváló. Ami elválasztotta őket, az a vallás és a filozófia.

Pascal a jezsuiták és a janzenisták (Port Royal) vitájában, amely a janzenizmus elítéléséhez vezetett, a janzenizmus mellett foglalt állást egy levélformában írt polémiában. A janzenisták a bensőségességben, hitben gyökeredző katolicizmus szerint éltek, s azt védelmezték a hivatalos, a királyság által intézményesített jezsuitizmus ellen.

Pascal filozófiai gondolatai *Gondolatok* (*Pensées*) címen halála után jelentek meg. Én most csak erről a könyvről fogok beszélni.

A *Gondolatok* valóban gondolatok gyűjteménye. Tartalmaz hosszabb elemzéseket, rövid aforizmákat, egyes filozófusokra tett kritikai megjegyzéseket, eredeti bibliaelemzéseket. Most csak két olyan „gondolatkomplexumra" fogom felhívni a figyelmeteket, amelyek a korhoz, a kor tudományosságához, továbbá Istenhez, azaz a valláshoz való viszonyának összefüggéseire vonatkoznak. (A könyv Pődör László fordításában többször is megjelent magyarul. Ha van rá időtök és kedvetek, olvassatok bele a

könyvbe, s válasszátok ki magatoknak a számotokra legfontosabb, legérdekesebb gondolatokat.)

Descartes megkerülhetetlen. Ezért Pascal is reagál rá. Ilyenformán: „Nem tudok megbocsátani Descartes-nak; legszívesebben egész filozófiájában meglett volna Isten nélkül; mégsem tudta azonban elkerülni, hogy ne adasson vele egy pöccintést, amellyel mozgásba hozza a világot; de aztán nem tud mit kezdeni Istennel." (77.) Ennél az idézetnél fontosabb az ezt megelőző gondolat: „Írni azok ellen, akik túlságosan belemerülnek a tudományokba. Descartes." (76.)

Az utóbbi megjegyzés azért fontosabb, mert Pascal számos gondolatában aláírja Descartes filozófiáját, így például nem kisebb kérdésben, mint a két szubsztancia elméletében. Mi baj van akkor a tudományban való elmerülésben? Az, hogy összekapcsolódik azzal az illúzióval, hogy a tudományos felfedezések valami egészről adhatnának képet, hogy a világról való igaz tudáshoz vezethetnének. Inkább oda vezetnek, gondolja Pascal, hogy felismerjük: egy szakadék szélén élünk. Világunk nincs többé megalapozva, nincs szilárd talaj a lábunk alatt. Ha a tudományok feltárta univerzumra gondolunk, beleszédülünk. A világegyetem végtelen tér, a végtelen pedig felfoghatatlan, érthetetlen s megismerhetetlen. Ugyanez a helyzet a végtelen feloszthatósággal, a végtelen kicsivel is. Mik vagyunk mi, emberek? Porszemek, semmik két végtelenség közé bezárva. Azt mondjuk a természet dolgaira, hogy valamire törekszenek vagy valamitől irtóznak? Mintha emberek vagy legalábbis élőlények lennének! És Isten? Létét akarjátok bebizonyítani? Ez éppen olyan lehetetlen, mint a nemlétét bebizonyítani. Isten elrejtőzik (*Deus absconditus*), nem tudjuk felérni ésszel. S önmagunkat? Önmagunkat megismerni? Még azt sem tudjuk megérteni, hogyan vagyunk testből és lélekből összeállítva.

Azzal kezdtem az újkor bemutatását, hogy a filozófus az újra törekedett, mindenekelőtt a tudományok, az új tudományok megalapozására, hogy a tudományos forradalom dajkája akart lenni, s az is lett. A tudományos forradalom, mint Hans Jonas megírta, egyúttal ontológiai forradalom is volt, s nem lehet eldönteni, mi volt előbb, a tyúk vagy a tojás. S jött a következmény, ahogy ezt Pascal világosan látta. A filozófia által szorgalmazott modern tudomány (amelyet Pascal is gyakorolt) kihúzta lábunk alól a talajt, minden tudást ideiglenessé, meghaladhatóvá, s ennyiben relatívvá, változtatott. Mint egy másik gondolatmenetében írja, mindig csak kergetjük

a nyulat, amelyet soha el nem érünk. A modern tudományt hajszoló ember a semmivel áll szemközt (mint magát jóval később Sartre kifejezte). Isten halálához vezet-e létének bebizonyíthatatlansága?

A mélyen katolikus Pascal nem volt Nietzsche. Mást ajánl nekünk. Egy fogadást. Fogadhatunk Isten létezésére s fogadhatunk létezése ellen. Fogadnunk kell, azt nem tehetjük meg, hogy ne fogadjunk. Pascal azt javasolja nekünk, hogy fogadjunk Isten létezésére, mert csak úgy járunk jól. Ezt (az általa felfedezett) valószínűség-számítással igazolja, egy számítással, mellyel eredetileg a ruletten játszóknak adott matematikailag kidolgozott tanácsot. Ez is egy rulett. Mindenünket, azaz érveinket, meggyőződéseinket, életünket tesszük kockára. A fogadást elveszíthetjük, s akkor a kockázat mindkét esetben egyforma. De nem egyforma, ha megnyerjük. Mert ha Istenre tettünk és megnyerjük, ezzel együtt megnyerjük örök üdvösségünket is, azaz a végessel szemben a végtelent. Semmi sem bizonyos, de dolgoznunk kell a bizonytalanért a fogadásunknak megfelelően.

Lezárásképpen idézem a következő gondolatot: „Sokkal jobban félnék attól, hogy tévedek, és aztán rádöbbenek, hogy a katolikus vallás igaz, mint attól, hogy tévedésből tartom igaznak." (241.)

Pascal „az ész logikájával" állítja szembe „a szív logikáját", vagy legalábbis kiegészíti az előbbit az utóbbival, hogy szilárd talajban cövekelhessen meg az egzisztenciális szakadék szélén. Hosszú ideig nem talált követőre. (Néhány egyéb gondolatára majd más összefüggésben fogok hivatkozni.)

S most már tényleg befejezem ezt a hosszúra nyúlt előadást.



MÁSODIK ELŐADÁS

Hobbes és az újkori politikai filozófia megalapozása. Mandeville (a kávéházi Hobbes)

KEDVES HALLGATÓIM!

A filozófiai logika szellemében most Spinozával kellene folytatnom az előadást, minthogy ő volt az, aki csatlakozva Descartes kérdésfeltevéséhez, egészen másként válaszolt rá. Azonban nemcsak „időzítési" szempontból folytatom Hobbes írásaival, bár ez is egy szempont, hiszen Hobbes még Baconnal is találkozott, sőt, Cavendish gróffal együtt, akinek házitanítója, majd barátja volt, még Galileit is meglátogatta. Közben Anglia a politikai forradalmak korát élte. Miután a reformáció óta felbomlott a nyugati kereszténység egysége, a belháborúk is vallásháborúk formáját öltötték. Royalista lévén, azaz a katolikus királyt támogatván, Hobbes veszélyeztetve érezte magát a „hosszú parlament" idején, s számos royalista ismerősével együtt Franciaországba menekült. Ott, mint már tudjátok, Mersenne-en keresztül megismerkedett Descartes *Elmélkedéseivel* s megjegyzéseket fűzött hozzá. Franciaországban a későbbi II. Károlyt matematikára tanította. Hobbes is a matematikát, esetleg még a geometriát, készült megújítani akkori ambícióját követve, de nem ez lett a sorsa: ugyanis a modern politikai filozófiát alapozta meg.

Azonnal meg fogjátok kérdezni, hogy miért tekintem őt újítónak, amikor a múlt szemeszterben Machiavelliről mondtam majdnem ugyanezt. Machiavelli politikai filozófiája volt az első, amely a politikai „*techné*"-t, azaz tevékenységet górcső alá vette, azonban a modern „társadalom" sajátságainak figyelembevétele nélkül. Ezért is tudott mindig hivatkozni ókori történelmi példákra. Ezért tartozott a háború elemzése érdeklődésének középpontjába. Hobbes világa ezzel szemben az új polgári társada-

lom modellje egy, a polgárháborút ellehetetlenítő, egységes, erős, központosított állam, amely ugyanakkor teret enged a magánéletnek, a privát gazdaságnak és szervezeteknek. Azaz a szuverenitás megteremtése egy polgári világban. Ennek nem léteztek példái a múltban, ezt ki kellett találni.

Hogy visszatérjek a történetre. Párizsban sem szűntek meg Hobbes biztonsági problémái, ott ugyanis materializmussal gyanúsították meg, s nem alaptalanul. Miközben írta a *Leviatánt*, megint menekülnie kellett. Visszamenekült hát Angliába a protestáns forradalmi Cromwell védőszárnyai alá, hogy majd a restauráció után régi tanítványa, a katolikus II. Károly támogatását élvezze. Több mint 90 évet élt, verses önéletrajzot írt, amelyben azzal büszkélkedett, hogy még mindig tud teniszezni és szeretkezni.

A kor jelszava az „új". Nem a régi alapra kell építkezni, hanem új alapot teremteni, s arra építeni az új politikai rendszer házát. Vajon milyen anyagból építkezik az új ház, palota vagy vár? Az emberanyagból. Mindenekelőtt arra a kérdésre kell választ adni a politikai filozófusnak, a politikai mesterépítésznek, hogy milyen anyagból építkezik, azaz miféle lény az ember, akivel építkezik. Mire képes és mire nem, mi mozgatja, hajtja és mi nem, melyek vágyai, ambíciói? Filozófiai antropológia nélkül nincs politikai filozófia. Így hát Hobbes is ezzel kezdi.

Minden könyve megjelent latinul és angolul is. Érett elméletét kifejtő könyveinek gondolatmenete vagy azonos, vagy hasonló – ezért én számotokra főművét, *Leviatánt* fogom bemutatni. Két korábbi írására (*De Homine*, azaz: *Az emberről*, *De Cive*, azaz: *A politikai közösségről*) csak annyiban fogok hivatkozni, amennyiben –illetve ahol – egyes kérdések ezekben pregnánsabban, vagy akár bővebben, vannak kifejtve, mint a *Leviatán*ban. Hobbes késői művét, a Hosszú Parlamentet elemző *Behemót*ot, sajnos, nem tudom figyelembe venni.

A *Leviatán* cím hallatán azonnal meg fogjátok kérdezni, hogy miért ez a fura cím? S ha a könyv fedőlapján található, az első kiadástól kezdve megjelenő és megjelenítő ábrára néztek, meg fogjátok kérdezni, hogy ez meg mit is jelent? Az első kérdésre egyszerű a válasz, a másodikra annál kevésbé.

Mindkét cím (*Leviatán* és *Behemót*) Jób könyvéből való. Szörnyek. Leviatán a hatalmas szörny, amely Isten parancsát teljesíti, s ugyanakkor mindent magában foglal. A könyv egy helyen „a büszkék királyának" nevezi. Tehát a szuverén állam szimbóluma, amely mindent magában foglal, amelyben mindenki megtalálja azt, amit keres, s amelyben ezért béke uralkodik.

Ez a szörny egy úgynevezett „*persona*". A persona nem egy konkrét személy, mégis úgy viselkedik, mint egy személy, annak tekinthető, ezt a szerepet játssza el a világszínpadon. Ha például azt mondom, hogy az állam ezt vagy azt akarja vagy teszi, akkor egy *personá*ról beszélek. Ugyanakkor hadd idézzem a *Behemót*ból a következő mondatot: „The power of the mighty hath no foundation but in the opinion and belief of the people" (azaz: „a hatalmasok erejét egyedül a nép véleménye és hite alapozza meg", 1889-es kiadás, 16.).

A második kérdésre válaszolni nehéz, mivel számtalan értelmező különbözőképpen olvassa a képet. Értelmezzétek ti is.

A *Leviatán* teljes angol címe: *Leviathan, or The Matter, Forme and Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civill* (magyarul: *Leviatán vagy az egyházi és világi állam formája és hatalma*). A cím iránymutató. Mindenekelőtt az állam a „Common-Wealth" anyagáról, formájáról és hatalmáról lesz a könyvben szó. A bevezetésben még ennél is pontosabb iránymutatást kapunk. Hobbes könyvében vizsgálatát azzal kezdi, hogy megkérdezi, milyen anyagból és ki hozta létre ezt a bizonyos „mesterséges embert". A válasz talán meglepő: a Leviatán anyaga az ember, akit Isten, a nagy Mesterember, szerkesztett össze, míg magát a Leviatánt az ember szerkesztette össze saját anyagából. Ha ezt már tudjuk, akkor tovább kérdezünk. Milyen is az a „mesterséges ember"? Melyek a szervei, hogyan és milyen szerződés, illetve szövetség (*covenant*) által jön létre? Mit jelent a szuverén joga, tekintélye és hatalma, hogyan őrizhető meg s hogyan pusztulhat el? Előrebocsátom, hogy az állam „lelke" Hobbes szerint a „szuverén". Hobbes ezután, ahogy megtudjuk az előszóból, értelmezi a keresztény Állam (Christian Common-Wealth) lényegét, hogy könyvét végül *A sötétség birodalmáról* című politikai pamflettel fejezze be.

A következőkben az első és a második kérdésre adott válaszra összpontosítok, a harmadik és negyedik kérdésre (amelyek érdekes bibliaértelmezéseket is tartalmaznak) csak akkor térek rá, ha Spinoza bibliakritikája szempontjából vagy egyéb szempontból ezt fontosnak érzem.

Még egy előzetes megjegyzés. Hobbes, mint látni fogjátok, Descartes-hoz hasonlóan elemzi a lélek szenvedélyeit. Csakhogy egészen más célból. Míg Descartes-nál a lélek szenvedélyeinek elemzése mindenekelőtt ontológiai célokat szolgál, minthogy a két független szubsztancia egymásra való hatásának lehetőségét alapozza meg, addig Hobbes célja ennél jóval tradicionálisabb. Nincs politikai filozófia antropológia nélkül, hiszen va-

lóban az ember a politikai intézmények „anyaga". Emlékeztek, hogy Platónnál a lélek és az állam szerkezete azonos, s arra is, hogy Arisztotelész *Politikája* a *Nikomakhoszi etika* egyenes folytatása. Ez az etika ugyanakkor szenvedélyelmélet is, mivel az erények bizonyos szenvedélyekre vonatkoznak, s azok „közepét" igyekeznek eltalálni, míg a vétkek a szélsőségeken helyezkednek el. Machiavelli is fontos megjegyzéseket tesz az „emberi természetről", saját és mások politikai megfigyeléseire támaszkodva.

A *Leviatán* első 12 fejezetéből csak azokra a kérdésekre térek rá, melyek a későbbiekben, ebben a könyvben és a filozófia későbbi történetében, még szerepet játszanak. Nektek már most azt javaslom, hogy olvassátok el Hobbes előszavát. S még azt is előrebocsátom (2. fejezet), hogy Hobbesnak nem esik nehezére megkülönböztetni az ébrenlétet az álomtól, hogy ő nem tart attól a bizonyos gonosz szellemtől vagy manótól, aki megtéveszt bennünket. Ébrenlétemben, írja, gyakran figyelek fel álmom abszurditására, míg az álmomban sohasem az ébrenlétem abszurditására. Honnan ez az egyszerűség? Hobbesnak nincs szüksége arra, hogy tudásunk valódiságát, realitását, igazságát Isten garantálja.

Az emberi affektusok, érzések általános emberi természetünkhöz tartoznak (ma úgy mondanánk, hogy empirikusan általánosak), s mégis minden korban, környezetben, sőt, minden embernél is különbözőek, mert más és más tárgyakra vonatkoznak – írja Hobbes. A képzelőerő is minden ember mentális képessége, de van egy határa, ugyanis a végtelent nem tudjuk elképzelni. Ezért nevezzük azt Istennek, és tiszteljük őt (2. és 3. fejezet).

Az emberi nem legnagyobb felfedezése a beszéd (ma a homo sapiens kognitív forradalmáról beszélünk). A beszédben gondolatmenetünket nyelvben fejezzük ki. A görögöknél a *logosz* szó mind a beszédet, mind a gondolkodást jelentett – teszi hozzá Hobbes. Beszéd lehetséges gondolkodás nélkül, mint puszta hang, de gondolkodás nem lehetséges beszéd nélkül. A szavak mindig vonatkoznak valamire, jelentenek valamit. Azok a szavak, amelyek nem vonatkoznak semmire (mint transzszubsztanciáció), semmit sem jelentenek. A természetes világosság (*the Light of humane minds*) a megismerés kiindulópontja, ezt tisztítja meg a kétértelműségtől az ész (*Reason*), míg maga az út nem más, mint a tudomány (*Science*), a cél pedig az emberiség java (*Benefit of Man-Kind*).

Hobbes tovább elmélkedik. Minden szenvedély, érzés, érzelem két alapérzés kombinációja. Ez a két alapérzés a kívánás, illetve az averzió (*appetite*

and aversion). A 6. fejezetben ezekre az érzésekre vonatkoztatja, majd végigsorolja, illetve elemzi, az erényeket és a vétkeket, s ezekkel együtt a nevetést és a sírást.

Az elemzést egy olyan gondolattal zárja, amely túlmutat egy érzelemelméleten. Azt állítja, hogy minden vágy, averzió, félelem vagy remény megszűnik a megfontolás (a döntés megfontolása, a választás) pillanatában. A múltra vonatkozóan nem létezik megfontolás. Lehetetlen dolgokat nem fontolhatunk meg, hacsak nem tartjuk lehetségeseknek azokat.

Amennyiben a végső kívánságágból, azaz a megfontolásból cselekvés következik, akkor akarásról beszélünk – írja. Akaratlagos cselekvés csak az olyan cselekvés, amely akaratból származik. Ez, mármint az akarat, a gondolkodás folyamatának eredője, a bennünk kialakult vélemények megítélésének eredője. Amennyiben ez az eredő egyaránt tekinthető igaznak vagy tévesnek, akkor kétségről (*doubt*) beszélünk. Ez az „eredő" lehet igaz (6–7. fejezet), mivel vezethet egy jelenlegi, múltbeli vagy jövőbeli tény abszolút megismeréséhez.

Efféle abszolút ismeret azonban csak egyes tények vonatkozásában lehetséges: ez volt, ez van, ez lesz. Például tegnap felkelt a nap, ma is felkel, holnap is fel fog kelni. (Az én példám, Hobbes ugyanis ritkán hoz fel példákat s igaza is van, hogy tartózkodik ettől a rossz szokástól.) Ennél tovább csak a tudomány (*science*) mehet, különben csak tudatról, valaminek a tudatáról (*conscience*), nem tudásáról beszélhetünk.

Hadd álljak meg itt egy pillanatra. Hobbes ebben a szekcióban megkülönböztette a szabad választást a szabad akarattól. Ez bizony egy új gondolat. Arisztotelész, ahogy a latin auktorok is, szabad választásról beszéltek. Talán emlékeztek még arra, hogy Arisztotelész az indulat motiválta választást is szabadnak tekintette. Szabad a választás, melyért a választó felelősségre vonható, mert másként is választhatott volna. Kivétel, mint erre is emlékeztek, ha másoktól függő ember (mondjuk rabszolga) parancsra cselekszik, vagy a cselekvő nem ismeri a körülményeket, illetve az előre nem látható következményeket (Oidipusz).

Arra is emlékeztek, gondolom, hogy a múlt szemesztert azzal a megjegyzéssel vezettem be, hogy a középkorban a filozófiai kategóriák arzenálja több kategóriával bővült, s ezek közül a legfontosabb az akarat. Ettől kezdve létezik egy külön mentális képesség, amit akaratnak nevezünk. Ez a mentális képesség cselekedeteink forrása. Arra is emlékeztek, gondolom, hogy

míg a korai Ágoston, feltételesen ugyan, szabad akaratról beszélt, a későbbi tagadta az akarat szabadságát. Méghozzá két, összefüggő szempontból. Egyrészt feltételezte, hogy akaratunkat megrontotta az eredendő bűn, másrészt állította, hogy bármennyire akarunk valamit, testünk, illetve érzékeink nem engedelmeskednek. (Például nem tudja akaratlagosan megszüntetni az éjszakai magömlést.) A középkori filozófusok, akár védik, akár tagadják a szabad akaratot, nem különböztetik meg az akarat és a választás szabadságát. Ezt most Hobbes megteszi.

Hadd folytassam Hobbes gondolatmenetét. A logikus gondolkodás akaratlagos, s ezért a tudományos tudás feltétele. Ha pedig a tudás nem logikus gondolkodás, hanem elmélkedés eredője, akkor vagy hivésnek (*belief*), vagy hitnek (*faith*) nevezzük. Az előbbi (*belief*) inkább dolgokra vonatkozik, míg a másik (*faith*) inkább emberekre. Valamiben akkor hiszünk, ha meg van adva a Hit tárgya, a Credo (*credo illi*), a keresztény hite Istenben. Ennek a hitnek a forrása nem a hívő emberben van (azaz nem velünk született eszme), ahogy nem is a természetes észben, hanem a tekintélyben (*authority*). Tekintély lehet egy ember, akiben bízunk, akinek szavát igaznak tudjuk, mint amilyenek a próféták. Ugyanakkor nem kell mindent elhinnünk, amit a történészek írnak, ha nem tekintjük közlésüket evidensnek. Mégis történészektől (például Liviustól, az ő példája) tudunk mindent, amit bizonyos uralkodókról vagy eseményekről tudunk, ezekre vonatkozóan e történészek a tekintélyek. Bízunk bennük. Végül is mindig egy ember a tekintély, akár Isten küldte, akár nem, mi csak embernek hiszünk („Whether they be sent from God or not, is faith in men only", 7. fejezet). Mi a véleményetek erről? Osztjátok Hobbes gondolatát, hogy minden hit végső soron emberben (egy vagy több emberben) való hit?

Ekkor tér Hobbes vissza arra a korábbi gondolatára, hogy alapjában véve kétféle tudás van: az első a tényekre vonatkozó tudás, a második az egyik állításból a másikra való következtetés eredménye. (Tényigazság versus észigazság.) Az előbbi forrása az érzékek és az emlékezet: ez a tudás, mint tudjuk, abszolút tudás. Ezt a tudást várjuk el egy tanútól. A másik, a tudományos tudás, azonban nem abszolút, hanem feltételes. Ha ez így van, akkor így, ha amaz, akkor meg úgy, meg úgy… A tanú tudását várjuk el a történésztől, akár a természeti, akár az emberi történés a kutatásának tárgya. Az utóbbi jellemzi a filozófiát számos változatban, tárgyától függően. Hobbes fel is sorolja ezeket a változatokat az asztronómiától a poétikáig (9. fejezet).

A 10. fejezet címe igen hosszú: *A hatalomról, értékről, méltóságról, megbecsülésről és érdemességről.*

Az ember hatalma (*power*) a rendelkezésére álló eszközökből áll, amelyek segítségével valamely jövendő jónak tűnő célt el tud érni. Efféle hatalom lehet természeti, mint például nagy testi erő, okosság, jóindulat, nemesség. Lehet instrumentális is, vagy az előbbiekből eredő, vagy a szerencséből, mint gazdagság, hírnév, barátok. A legnagyobb emberi hatalom mindezen hatalmak összessége, az egyetlen Államban (*Common-Wealth*) egyesített konszenzuális hatalom. Az említett mesterséges *civil persona* mindezeket a benne egyesült hatalmakat kedve szerint használhatja, működtetheti. Ha vannak szolgái, az hatalom, ha vannak barátai, az hatalom. A gazdagság is hatalom, amivel szolgákat és barátokat termel. Mi több, a hatalom birtokának hírében állni maga is hatalom. De a szűkkeblű gazdagság nem hatalom, mivel irigységet okoz. A hazaszerető hírében állni, azaz népszerűnek lenni is hatalom. A tudomány egy kisebbfajta hatalom, de a hadiszerszámokat teremtő tudományos mesterség nagyhatalom. Az ember privát méltóságának értéke olyan, mint minden másé, ugyanis az árától függ. Attól, hogy mennyit fizetnél a hatalmáért. Az Állam értékeli és növeli az ember nyilvános méltóságát azzal, hogy magas hivatalt, kitüntetéseket, címeket osztogat.

Engedelmeskedni annyi, mint megbecsülni. Ha nagy ajándékot adunk valakinek, akkor ezzel megtiszteljük. Ugyanakkor el is várjuk támogatását. A hosszantartó siker, a gazdagság is hatalom s így dicséretre méltó, míg a kapzsiság, a szűkkeblűség, a félelem, a közömbösség pedig dicstelennek számít. Hatalmunkat a nyilvánosságnak felmutatni tiszteletre méltó, homályba húzódni tisztességtelen.

Hova jutottunk a középkor embereszményétől? Itt minden a feje tetejére áll. Ami ott erény volt, itt dicstelenné válik, ami ott bűnnek számított, itt dicséretre méltóvá alakul. Nemcsak az örökletes bűn tűnik el, mint a kámfor, de a görög filozófia óta módosult, mégis majdnem végig állandó értékhierarchia is. Dicstelen a ferences szerzetes, aki kolostorban, névtelenségben tölti életét? Az állami kitüntetés, a hivatalos pozíció, a siker, a közismertség, vajon ez lenne az emberi méltóság mércéje? Cinizmus? Vagy az akkoriban születő polgári társadalom értékrendjének hű leírása? A hagyományos normák megcsúfolása? Vagy csak a képmutatásé? Próbáljátok magatoknak megválaszolni ezeket a kérdéseket. Én meg hagy térjek rá, megint röviden, a tizenegyedik fejezetre.

A fejezet címe rövid: *Az erkölcsök (manners) különbözőségéről.*

Hobbes előrebocsátja, hogy mikor „*manners*"-ről beszél, nem a jó modorról fog elmélkedni, mivel a szót más értelemben használja. Azokról a képességekről fog szólni, amelyek lehetővé teszik, hogy az emberek egymással békességben éljenek.

A fejezetet egy filozófiai bomba nyitja meg: Hobbes újra értelmezi a „boldogság" fogalmát. Mindeddig úgy tudtuk, hogy a boldogság, az élet legfőbb célja s hogy ennek legfőbb feltétele az erény, az erényes élet. Hogy előbbi példámmal éljek: a kései középkorban egy kolostorában elmélkedő, kevéssel beérő, másoknak is segítő ferences szerzetes volt a boldog ember mintaképe. Hozzáteszem, hogy Descartes is az erényt tekinti a boldogság legfontosabb feltételének Erzsébet hercegnőhöz intézett egyik levelében, amelyet időhiány miatt nem tudtam nektek bemutatni. Nem így Hobbes. Nincs vágy nélküli boldogság. Nincs olyasmi, mint „*finis ultimus*", azaz az élet végső célja, nincs olyasmi, mint „*summum bonum*", a javak (jók) összessége. Mi tehát a boldogság? A vágyakozás állandó folyamata egyik tárgyától a másikig, egyik céltól a másikig. Amikor az ember az egyiket eléri, máris a következő után indul. Az ember vágya nem a megvalósulás, megnyugvás, kielégülés felé irányul, ellenkezőleg, a vágyak és vágykielégítések állandó folyamata felé. Az ember élete nyughatatlan vágy a hatalomra, majd újabb és újabb hatalomra, s mindennek csak a halál vet véget.

Emlékeztek az előbbi előadásból arra a bizonyos nyúlkergetésre? Pascal a modern ember talajtalanságát, s ezzel szerencsétlenségét, írja le az elfoghatatlan nyulat kergető ember hasonlatával. Hobbes éppen ezt a „nyúlkergetést" tekinti az ember természetének. Mindnyájan Faustra gondolunk. Hobbes embere bizony a fausti ember, aki egyetlen pillanatnak sem tudja mondani, hogy szép, s maradjon örökre vele. Hobbes szemében ez az ember azonban nem a modern ember, hanem „az ember".

Ez az állandó, meg nem szűnő verseny mindenért, ami az embert konfliktusokba sodorja mindig és mindenkor, elkerülhetetlenül háborúhoz vezet. Már borítékolhatjátok, hogy a Hobbes-féle Államra azért van szükség, hogy valami az emberi természetet kordában tartsa. Mi több, ugyanazok az emberi vágyak, hajtóerők, melyek háborúhoz vezetnek, igényelhetik a központi hatalom tekintélyét, uralmát. Hobbes fel is sorol ezek közül néhányat. A gyönyör vágya arra diszponálhatja az embert, hogy egy közös hatalomnak engedelmeskedjen, hiszen az biztosítja számára azok zavartalan élvezetét.

A tudás vágya diszponálhatja az embert ugyanerre, mert szükséglete, hogy békében élhessen tudományának vagy művészetének.

Nem folytatom a felsorolást, melynek során Hobbes rátér a szokásokra is, amelyeket szüleinktől öröklünk, gyerekkorunkban helyesnek ítélünk, majd értelmünkkel (*reason*) kérdésessé teszünk. Állandóan táncolunk a szokás és az észérvek között: így alakulnak ki a helyes és helytelen, igaz és téves, jó és rossz (*right and wrong*) fogalmai. Az emberek csak azt fogadják el igaznak, ami nem mond ellent érdekeiknek, illetve céljaiknak. S itt következik a sokat idézett, híres mondás: „Ha az a tétel, hogy egy háromszög szögeinek összege egyenlő egy négyzet két szöge összegével, ellentmondott volna az emberek ambíciójának, profitjának vagy élvezetének, akkor nemcsak hogy elvetették volna a tételt, hanem el is égettek volna minden geometriakönyvet."

Az ember, folytatja Hobbes, kíváncsi, tudni akarja a jelenségek okát. Okról okra halad visszafelé haladva végül, eljut valamihez, aminek már nincsen oka, mivel örök, s ezt nevezi Istennek. Azaz nem kutathatunk természetes okok után anélkül, hogy egy örök Isten létezése felé hajlanánk, holott eszménk nem lehet róla. (Descartes elleni polémia.)

Azok, akiket a természeti okság nem nagyon érdekel, tudatlanságukban és félelmükben feltételeznek egy hatalmat, amely ártani tud nekik, de jót is tud velük tenni. Azaz elképzelnek egy Láthatatlan Hatalmat, s benne saját képzeletüket imádják. A láthatatlan dolgoktól való félelem természetes forrása annak, amit vallásnak neveznek. Az említett fantáziaképekre egyesek törvényeket alapoztak, hozzátéve saját elmeszüleményüket, a doktrínákat, s mindezzel saját hatalmukat alapozták meg, illetve növelték.

(Mai szemmel nézve Hobbes valláskritikája primitív, de ne felejtsétek el, hogy mindaddig a keresztény – hol katolikus, hol protestáns – vallás igazságai maguktól értetődőek, igazak voltak, s hogy ezeknek a maguktól értetődőségeknek megkérdőjelezése nyithatta meg csupán azt a vitát, gondolkodási folyamatot, mely egy mélyebb valláselmélethez, illetve valláskritikához vezetett.)

Tehát Hobbes szerint kétféle Isten van. Az egyik a tudósoké, az a név, amelyet ők a végső Oknak vagy a Megismerhetetlennek adnak. A másik a tudatlanoké, akik saját félelmeiket és vágyaikat vetítik ki egy fantáziaképre, amelyet mások törvények, doktrínák felhasználásával hatalmuk nagyobbítására használnak. (Egyesek e gondolatok alapján hasonlították össze Hobbest a preszókratikus Xenophanésszel, míg mások szerint ő fogalmazta

meg a modernségben először a *religio duplex* gondolatát: más vallás a tudósoknak, más a tudatlanoknak.)

Ez a gondolatmenet a 12. fejezetben (*A vallásról*) folytatódik:

Hobbes itt visszatér a korábban elmondottakra, a „kettős vallás" gondolatára. Azonban gondolatmenetét most egy új, antropológiai elemmel vezeti be, azzal a gondolattal, hogy vallása csak az embernek van. Mind az okok kutatása, mind a jövőtől való félelem (haláltól, szegénységtől, kiszámíthatatlanságtól) az, ami az embert minden más élőlénytől megkülönbözteti.

Következik egy kis vallástörténet. Vallás annyi van, ahány szokásrendszer, vagy akár ahány nép. Különbözők a hitrendszerek, a ceremóniák, az áldozatok, például a pogányoknál, különös tekintettel Rómára. Azonban az igaz vallás csak a zsidósággal kezdődött, minthogy nekik Isten törvényeket adott, méghozzá úgy, hogy a társadalmi (civil) törvények egyben vallási törvények voltak. Isten egy kiválasztott nép Istene, ugyanakkor az egész Föld királya. „Isten az egész Föld királya hatalma révén, de a kiválasztott nép királya a Szövetség (*covenant*) révén".

Minden vallás, ismétli most korábbi gondolatát Hobbes, a tömegnek emberekben való hitén alapul, esetleg egy szent emberben való hiten. Szükségük van csodákra. Így amikor meggyengült a szent emberben, Mózesben, való hit, a zsidók visszatértek a babonához, az aranyborjút imádva. A vallásnak nincs hatalma a kard segítsége nélkül – ezért kente fel Sámuel Sault királlyá.

A fejezetet Hobbes „politikailag" zárja: kora katolicizmusának és protestantizmusának majdnem egyenlően kiosztott bírálatával.

Most jutottunk el a 13–16. fejezetben Hobbes antropológiájának központi, állandóan idézett, gondolataihoz. Ezeket a fejezeteket szokták a „pesszimista antropológia" alapszövegének tekinteni. Kezdjük hát.

A 13. fejezet „az ember természeti (természetes) állapotát" (*natural condition*) elemzi, a 14. pedig a szerződésről (*contract, covenant*) szól.

A természet, írja, az embereket mind testileg, mind szellemileg egyenlőknek (*equall*) teremtette. Az egyiknek nagyobb a testi ereje, a másik elméje gyorsabban kapcsol. A különbség lényegtelen, mert mindenki meg tud ölni mindenki mást, ki erejével, ki ravaszságával. Éppen az emberek egyenlőségéből következik, hogy mindenki meg akarja valósítani céljait. S mivel több embernek ugyanaz a célja, egymás ellenségeivé válnak.

Az ember legelső célja az önfenntartás s éppen ebben ütközik az egyik ember célja a másik ember hasonló céljával. Ezért akarják leigázni, elpusz-

títani egymást. S így arra törekszenek, hogy annyi hatalmat halmozzanak fel, amely lehetetlenné teszi a másik fölöttük aratott győzelmét, azaz többet halmoznak fel, mint amennyire önfenntartásuk szempontjából szükségük van. Így az ember uralma az ember felett önvédelemből fakad. Versenyeznek a haszonért, a biztonságért, a hírnévért.

Az emberek erőszakot alkalmaznak azért, hogy megszerezzék a másét, s azért, hogy megvédjék azt, amit már megszereztek, de akár még semmiségekért is, mint amilyen nevük, családjuk, népük, szakmájuk becsületének védelme. A „természetes állapotban" tehát az emberek örökös háborúskodásban élnek: minden ember mind a többi ember ellen. Az ember embernek farkasa. Nem pusztán a harcmezőn, hanem folyamatosan, minden időkben, minthogy az erőszak gyakorlása az ember diszpozíciója. Így semmi biztosítéka sincs a békének.

A természetes állapotban tehát minden ember minden más ember ellensége, s így biztonsága csak saját erején múlik. Nincs ipar, mert senki sem tudja, hogy élvezheti-e gyümölcsét, sem kultúra (azaz földművelés), sem hajózás, sem világismeret, sem időszámítás, sem művészet, sem írás, sem társadalom. Ami van, az állandó félelem, állandó rettegés az erőszakos haláltól. Az emberi élet „solitary, poore, nasty brutish and short" (azaz: magányos, szegény, csúf, brutális és rövid) – írja. Ha ezt nem hiszitek nekem el – fordul Hobbes az utálkozó olvasóhoz –, akkor miért zárjátok be a házatokat, miért féltek egyedül utazni az éjszakában? Mi van, ha nincs törvény, amely megvéd? De, teszi hozzá, ne vádoljátok az emberiséget! Mindez nem bűn. A természet nem bűnös.

Mindeddig az utópisták és a filozófusok azt sugallták, hogy a természetes állapot a béke, a szeretet, az együttérzés állapota volt, s hogy csak az állam, a törvények tettek bennünket vétkesekké. Ez a kétféle antropológia (az ember a természetes állapotban gyilkos, illetve a természetes állapotban jó és együtt érző), végig fog kísérni bennünket ezen az egész filozófiai utazáson.

Az Ész általános szabálya ugyanakkor – folytatja Hobbes és vele mi is –, hogy minden ember békére kell törekedjen, amennyiben remélheti, hogy ezt el is éri, de ha ezt nem remélheti, akkor kihasználja a háború előnyeit. Ez az első természeti törvény.

A második természeti törvényt Hobbes természetjognak nevezi. A természetjog az ember joga az önvédelemre, s az, hogy ehhez minden eszközt felhasználhat. Ebből következik, hogy az emberek hajlandók, amennyiben erre

mások is hajlandók, olyan „mesterséges" jogokat alkotni, amelyek értelmében egy embernek annyi szabadsága van a másikkal szemben, mint amennyi a másiknak vele szemben. Ez a jog nem más, mint a Biblia aranyszabálya.

Bármilyen jogot elfogadsz, feladsz valamit a szabadságodból. Ugyanakkor mások is feladnak valamit saját szabadságukból. Ettől kezdve nem használhatsz erőszakot kényedre-kedvedre, s ez valóban korlátozza szabadságodat, de a többiek sem tehetik mindazt, amit akarnának saját kényükre-kedvükre, s így ők is feladnak valamit szabadságukból.

De le kell-e mondanunk természetes szabadságunkról? Vagy inkább átruházhatjuk azt? Önkéntes átruházásról van szó szavakban vagy tettekben. Önkéntes az átruházás, hiszen mindenki javát szolgálja, mindenki nyer vele. Az önkéntes átruházás megsértése igazságtalanság, jogtalanság.

Van azonban egy természeti jogunk, mely át nem ruházható. Ez az élethez való jog. Nem ruházható át, mivel az élet fenntartása a szabadság átruházásának alapmotívuma.

A jogok kölcsönös átruházását nevezzük szerződésnek (*contract*). Másfajta szerződés az, amely a jogokra, mint az, amely dolgokra vonatkozik. Ezért ez a szerződés (*contract*) ugyanakkor szövetség (*covenant*). Ígéret, amelyet megtartani minden időben kötelesség, megszegni hitszegés (*violation of faith*).

Jogaink átruházása egyúttal az eszközök átruházása is, méghozzá valakinek, akit szuverénnek, azaz jog szerint uralkodónak (*Sovereign*) nevezünk. Ez az uralkodó nem lehet Isten, mert azt sem tudjuk, hogy Ő vállalja-e ezt a szerepet. De mégis csak olyasvalakire ruházhatjuk át jogainkat egy közös jövő reményében, vállalva, hogy ez a jövőben is érvényes marad, aki akarattal rendelkezik.

Tehát a természetes állapotból két lépésben jutunk el a Leviatánhoz (azaz a szuverénhez, az államhoz). Előbb az emberek kötnek egymással szövetséget, kölcsönösen korlátozva szabadságukat bizonyos jogok érdekében, amelyek biztosítják létfenntartásukat. Másodsorban átruházzák jogaikat (kivéve az élethez való jogot) az Államra (Szuverénre, Leviatánra), hogy megvédje, állandósítsa azokat biztosítva feltétlenségüket, megszeghetetlenségüket. Az utóbbiról szólnak a következő fejezetek.

Ezzel a rövid összefoglalással előreszaladtam, méghozzá egy okból. A következő évszázad politikai filozófusai is majdnem kivétel nélkül a szerződéselméletet variálták saját politikai meggyőződésüknek megfelelően.

A téma nem fog elhagyni bennünket. Éppen azt a gondolatmenetet, melyet most röviden összefoglaltam, fogják majd kétségbe vonni.

De hadd folytassam Hobbes gondolatmenetét a többi természeti törvény felsorolásával.

A harmadik természeti törvény, az igazságosság, amely azonban csak a szövetség alkotmányának létrejötte után lép érvényre. Az igazság ezután nem más, mint a szövetség (*covenant*) követése. Ez a törvény egyúttal az ész törvénye is (*Law of reason*). Lázadással létrehozott Állam (Szuverén) ellentmond az észnek.

Ami az igazságosság különböző típusait illeti, itt Hobbes majdhogynem hűségesen követi Arisztotelészt (osztó igazság, arányos igazság, azaz csere, büntető igazság).

A negyedik természeti törvény a hála (versus hálátlanság), azaz a kölcsönösség, reciprocitás. Az ötödik a kölcsönös alkalmazkodás s ennek biztosítása. A hatodik, hogy mindenkinek legyen elegendő java élete fenntartására (!). A hetedik a megbánt vétkek megbocsátása. A nyolcadik, hogy a bosszú, a gonosznak gonosszal való megtorlása, ne a múlt sérelmeit, hanem a jövő várható javait vegye figyelembe. A kilencedik a természeti egyenlőségnek társadalmi egyenlőtlenséggé való átalakulása, a polgári törvényeknek megfelelően, amely tiltja a rabszolgaságot, mivel az a természettől, nem a szövetségből ered. Minden ember ismerje el a másikat természettől fogva egyenlőnek. A tizedik természeti törvény előírja, hogy a szövetség életbelépése után egyetlen ember se követeljen magának több jogot, mint ami másokat megillet. A tizenegyedik törvény szerint a bíráknak egyenlően kell ítélkezniük (törvény előtti egyenlőség). A tizenkettedik természeti törvény szerint olyan dolgokat, amelyeket közösen élvezünk, nem szabad felosztani. A tizenharmadik szerint az első tulajdont ki kell sorsolni. A tizennegyedik a természetes és a mesterséges lottó megkülönböztetéséről szól (*primogenitura*, illetve szerzett haszon). A tizenötödik, hogy minden békeközvetítőnek szabad közlekedést kell biztosítani, a tizenhatodik a „de facto" és a „de iure" megkülönböztetése, a tizenhetedik, hogy senki sem lehet bíró saját ügyében. A tizennyolcadik, hogy senki sem lehet bíró, ha az ügyből hasznot húz, a tizenkilencedik azt írja elő, hogy ellentmondó tények esetében a bíró hallgasson meg harmadik, negyedik stb. tanút.

Végül is a természetnek tizenkilenc törvénye van. Felülvizsgálatuk megint csak az aranyszabály alkalmazásával lehetséges. Hobbes az aranyszabály po-

zitív változatát idézi: „amit nem akarsz, hogy veled megtegyenek, azt ne tedd meg mással". A természeti törvények éppen azért természeti törvények, mert mindenki elméjébe, lelkiismeretébe vannak beírva. Alkalmazásuk azonban nem a „természet szerint" történik, tekintettel a különböző szokásokra.

A természet törvényeinek tanulmányozását nevezzük Hobbes szerint morálfilozófiának. A Jó és a Rossz csak vágyaink (*appetites*) és averzióink szempontjából általános, de – ismétli meg Hobbes önmagát –, hogy mi ezeknek a szenvedélyeknek a tárgya, az a szokások (*manners*) függvénye. A morális tények (erények és vétkek), mint olyanok, állandóak, például igazságosság, méltányosság, megbocsátás minden korban és mindenütt erény. De nem mindenütt ugyanaz igazságos stb. Hogy rövidre fogjam, bár az erények lényegében mindig ugyanazok, de értelmezésükben és megítélésükben különböznek.

Nos, nektek mi a véleményetek a Hobbes-féle tizenkilenc természeti törvényről? Melyeket tartjátok ti ma is érvényesnek?

A *Leviatán* emberről szóló első részének tizenhatodik, azaz utolsó fejezete egyfajta karakterológia. A fejezet címe: *Személyekről, megbízókról* (author) *és a megszemélyesített dolgokról.*

Személynek Hobbes azt tekinti, akinek szavai, illetve tettei sajátjai vagy egy másik ember szavait, tetteit képviseli, vagy akármely dologét, intézményét, legyen az valós vagy fiktív. Amennyiben sajátjai, akkor természetes személy, amennyiben mást képvisel, akkor mesterséges személy. Ember álruhában, álarcban, a színpadon. Ez a személy színész. Ilyen értelemben színész egy százados, egy miniszter, egy képviselő is. A mesterséges személy (színész) mások szavait és tetteit képviseli, amelyek viszont a szerzőt reprezentálják, aki minden cselekmény és szó forrása. (Magyarul ez nem hangzik olyan jól. A szerző angolul *author*, minden szó és cselekmény forrása: *authority*, azaz a tekintély. [A magyar fordításban: *megbízó*.])

Mit igazol mindez? Amit elmondott a „természetes emberről", az érvényes a „mesterséges személy" esetében is. A szövetség (*covenant*) kötelezi a cselekvőt, minthogy ő volt a szerzője. Egy embert sem kötelez a szövetség, ha nem ő volt a szerzője.

Emlékeztek, ugye, arra, hogy természetes állapotban az emberek mesterséges szerződésre lépnek annak reményében, hogy békében fognak élni s ezért korlátozzák szabadságukat. Ámde ez a szerződés nem garantálja azt, amiért megkötötték: a garancia csak egy közös erő megteremtése lehet. Így

aztán ráruházták minden összesített erejüket, hatalmukat, véleményeiket az egyetlen emberre vagy emberek egy gyülekezetére, hogy az megtestesítse mind. Így mindenki aláveti saját akaratát eme mesterséges *persona* akaratának. Az átruházás szövege így hangzik: felhatalmazom ezt az embert, vagy az emberek ezen gyülekezetét, hogy az én nevemben cselekedjen, feltéve, hogy mindenki ugyanezt teszi. (Hobbes ugyan royalista, de a Leviatán lehet Köztársaság is, lényeges, hogy akaratát, hatalmát semmi se korlátozza.)

Az egyetlen személyben (vagy egy gyülekezetben) összpontosított hatalom a *Common-Wealth*, azaz civilitas, azaz állam. S mivel az Államra mindenki ráruházta jogait, minden alattvaló egyúttal szerző is. A mindenki által autorizált (*authorized*) személy, *Authority*, a Szuverén. Azaz a Szuverén fogja képviselni mindnyájunkat.

Mondanom sem kell nektek, hogy mindez nem történelem, hanem modell. S azt sem, hogy a „természetes" állapot a polgárháború, pontosabban szólva az angol polgárháború állapota, úgy, ahogy Hobbes látta.

A 17–37. fejezet (*Az államról*) a *Common-Wealth* értelmezése és elemzése.

Ezekből a fejezetekből csak néhány gondolatot fogok kiemelni, részben, mert időnk fogytán, másrészt, mert több mindennek a nem szakmabeliek számára kisebb a jelentősége.

Kezdjük az „abszolút Hatalom" érzékeltetésével. Ha valaki kifejezi egyet nem értését a szuverén akarattal, az igazságtalanságot követ el, nemcsak a Szuverén, hanem minden szövetségre lépett társa ellen. Minden lázadás igazságtalanság. A hatalom elmozdíthatatlan. Aki megfosztja a szuverént hatalmától, fejével lakol, mivel maga mondta ki magára az ítéletet.

Ha egy kicsit ismeritek az angol történelmet, azonnal át fogtok látni a szitán. Pusztán teoretikus érvekkel ugyan, de Hobbes vaskosan politizál. Különösen, amikor az igaz, illetve téves politikai doktrína megkülönböztetésének jogát kizárólag a szuverén jogköréhez rendeli.

Hadd említsek meg ezen a helyen néhány érdekes elméleti és gyakorlati javaslatot. Mindenekelőtt: az összes lehetséges államforma között a monarchia a legjobb, mert a király személyisége kettős. Van egy „természetes" személyisége, s van egy mesterséges személyisége. Ez könnyebbé teszi az öröklődést, ami a stabilitás feltétele.

Ki a szabad ember? Aki mindent akadálytalanul megtehet, amire teste és érelme képes. Azonban a szabadság fogalmai (*freedom/liberty*) csak testekre vonatkoztathatók, mert csak testek tudnak mozogni. Szólásszabadság

annyit jelent, hogy senki sem akadályoz abban, hogy beszéljek. Ebben az értelemben, írja Hobbes, beszélünk szabadak akaratról is: semmi sem áll akaratom útjában.

Szabadság (*liberty*) és szükségszerűség egybeesnek, ahogy a víznek szabad a folyón lefelé folynia és ez szükségszerű is (21. fejezet). Érve látszólag teológiai. Az ember sok mindent tesz, amit nem Isten parancsol vagy tervez, s ennyiben szabad, de nem lehet semmiféle olyan motivációja, szükséglete, melynek nem Isten lenne az oka. Tehát az emberek szabadon valósítják meg a szükségszerűséget, s így, végső soron, szabadon teszik azt, amit Isten akar. A teológiai látszat vagy burok ellenére ez egy igen mechanikus-kauzális magyarázat, amelynek értelmében az ember karaktere determinálja az ember választását. Ezzel a mechanikus értelmezéssel, mint azonnal látni fogjátok, Hobbes politikai mondanivalóját készíti elő.

A „determináció" gondolatát ugyanis azonnal alkalmazza is. Az emberek létrehoztak egy mesterséges embert, ugyanis az Államot, de ezzel mesterséges láncokat is kovácsoltak önmaguk számára. Ezek a mesterséges láncok a polgári törvények. Ezekre vonatkozik az alattvalók szabadsága (angolul *Liberty of the Subjects*, a magyar nem adja vissza a „subject" kettős értelmét). A szabadság nem lehet független a törvényektől. Az emberek alattvalók, szubjektumok, szabadságuk a Szuverénnek való engedelmeskedés. Csak abban nem kell engedelmeskedniük, amire nem vonatkozik szuverén törvénye. Így például szabadon vásárolhatnak és adhatnak el, azzal és úgy kötnek szerződést, akivel és ahogyan akarnak, szabadon választhatják meg lakhelyüket, házastársukat, ők döntenek étrendjük felett és gyermekeik nevelésében. Magyarul: Hobbes elméleti alapra helyezi az állami és civil (polgári) társadalom kettéválását.

A Szuverén egyetlen döntése sem lehet igazságtalan, mert hiszen a szuverén hatalma az emberek szabadon kötött Szövetségének szabad átruházásán alapul, tehát ha azt mondom, hogy a Szuverén igazságtalan, akkor ezzel azt mondom, hogy önmagammal szemben vagyok igazságtalan, ami abszurd. A párhuzam nyilvánvaló: Hobbes a Szuverén funkcióját Isten funkciójával azonosítja, amit a mindehhez hozzáfűzött bibliai példák is megerősítenek. Önmaga alávetése, alárendelése az alattvaló kötelessége és szabadsága is egyben, továbbá békéje is. Az embernek tehát csak abban az esetben lehet, illetve szabad megtagadnia a Szuverénnek az engedelmességet, ha az megparancsolja, hogy ölje meg magát, csonkítsa meg magát, ne egyen, ne szedjen gyógyszereket. Hogy miért, azt már jól tudjá-

tok: az élethez való jogot senki sem ruházhatja át, az elidegeníthetetlen, míg a szabadságjogot átruházták, az tehát elidegeníthető. Ugyanakkor, ha egy parancs (például egy másik ember megölése) ellentmond annak a célnak (békés élet), amiért szabadságunkat a Szuverénre ráruháztuk, esetenként szintén jogos a parancsmegtagadás. Ugyanis az alattvaló Szuverénnek való feltétlen engedelmessége addig tart, ameddig az megvédi az alattvalókat. A Szuverén – ismétli Hobbes – az Állam lelke, amikor eltávozik a testből (nem védelmezi többé alattvalóit), nem kötelezi a testet, azaz a „test" megszűnik alattvaló lenni s visszatér eredeti, természetes állapotába.

A 22. fejezettől kezdve Hobbes kifejti nézeteit egy majdnem abszolút hatalommal rendelkező állam intézményeiről, a politikai testről (*body politic*). Azért tettem hozzá a „majdnem" szót, mivel, mint tudjátok, az élethez való jogot az emberek nem ruházták rá. A képviselők hatalma alá van rendelve Szuverénnek. Minden frakció, legyen az vallási vagy egyéb jellegű, „igazságtalan", mivel a frakciózás a béke ellensége.

Az állam feladataihoz tartozik a disztribúció. Az államé a föld, a víz, mindaz, amit Isten szabadon bocsátott munkánk számára, tehát csak az Állam dönthet azok elosztása felett. Azonban munkánk termékeivel, áruinkkal szabadon rendelkezünk, kereskedünk, mivel ebben a tevékenységben nem a Szuverénnel, pusztán más emberekkel állunk szemben. Ugyanakkor az áruk cseréjére, privát szerződésekre vonatkozó törvények (civil, polgári törvények) is a Szuverén hatáskörébe tartoznak. A Szuverén viszont nincs ezeknek a polgári törvényeknek alávetve.

Ezeket a civil (polgári) törvényeket a „természeti törvények" alapozzák meg, voltaképpen azokhoz tartoznak. (Mi sem természetesebb ennél, minthogy a „természeti törvényeket" Hobbes a polgári törvények mintájára találta ki.) Tehát, ha a polgári törvényeknek engedelmeskedünk, ezzel a természeti törvényeknek engedelmeskedünk. Ezek a törvények voltaképpen szokásokból erednek. (Az angolszász „*common law*" mindmáig az úgynevezett „szokásjogra" épül.) Viszont, Hobbes szerint, ha a polgári jog nem is, annak értelmezése a Szuverénre hárul. Így például ellentmond a természettörvénynek az ártatlan megbüntetése, de minthogy az ember mindig valamiben ártatlan, a „valamiben" eldöntése már a Szuverén feladata. (A Btk.-ra tartozik vagy sem.) A jó bíró megérti és alkalmazza a méltányosság természeti törvényét, megveti a „szükségtelen" gazdagságot, s végül harag, szeretet, gyűlölet nélkül ítélkezik. (Ma ugyanezt úgy mondanánk, hogy

harag és részrehajlás nélkül.) Ugyanakkor türelmes is, minden felet meghallgat, s jól alkalmazza azt, amit hallott.

Hobbes megkülönbözteti a természetes és pozitív jogot. A természetes törvények örök érvényűek, morálisak, a pozitív törvények ezzel szemben időhöz és helyhez kötöttek, és nem okvetlenül morálisak is. Nemcsak a törvénynek megszegése bűn, hanem a Törvény iránti megvetés is. (Máig is az: „*contempt of court*", amit, ha máshonnan nem, de a detektívregényekből ti is ismertek.)

Most jön az ősi kérdés: mi a bűn, a bűnözés oka? Mindegyik bűnben a megértéssel van baj – válaszolja Hobbes. Ez vagy téves okoskodásból, vagy a szenvedélyek hirtelen eluralkodásából ered. Érdekes, hogy a legsúlyosabb szenvedélynek Hobbes a dühre ingerlő dicsvágyat tekinti.

Hogy a tudatlanságból elkövetett törvénysértés elkerülhető legyen, minden törvénynek nyilvánosnak kell lennie. Ha ezt elmulasztják, akkor az ember nem bűnös. Ugyanakkor a tudatlanság, ha van mód az ismeretre, nem mentség. A bűnök különböző jellege következtében vannak enyhítő körülmények. Nem minden törvény megsértése miatt szabad hasonló vagy azonos büntetést kiszabni.

Ugye, emlékeztek még Morus *Utópiájá*ra, arra, hogy az akkori Angliában kenyérlopásért és apagyilkosságért ugyanaz a büntetés járt? Hobbes ez ellen is tiltakozik: más, ha az ember a másik tyúkját vagy apját öli meg. A nagy bűnök között említi meg a nők megerőszakolását, de ez súlyosabb, ha egy férjes asszony ellen követik el. A szegényt megrabolni nagyobb bűn, mint a gazdagot, saját szüleinket megölni nagyobb bűn, mint másét. Az egyes emberek ellen elkövetett efféle bűnök ugyanakkor az Állam ellen elkövetett bűnök is. Kivételt képeznek azok az ártalmak, amelyeket a magukat ellenségnek vallók ellen követnek el. A büntetések (súlyosságuk szerint) a testi fenyítés, szélsőséges esetben halálbüntetés, pénzbüntetés vagy javak elkobzása, becsülettől való megfosztás, börtön, száműzetés. Szót kerít a jutalmakról is, amelyek vagy szerződésből következnek, vagy ajándékok. Szerződésből következik a szolgálatért kapott bér és a fizetés.

A 29. fejezettől Hobbes az Állam (*Common-Wealth*) felbomlását tárgyalja. A rosszul összeszerelt Állam felbomlik. Ez elsősorban akkor történik, mikor a Leviatán összeszerkesztői azt túl kevés halommal ruházták fel. Például, ha alávetették a Szuverént a polgári törvényeknek, vagy ha a hatalmat megosztották. A „kevert" államformának több lelke van, s ezért bomlik fel. De

pénzhiány is hozzájárulhat a felbomláshoz, meg az is, ha egy alattvaló túlságosan népszerű, vagy ha szabad az alattvalónak a Szuverén hatalmát vitatni.

Mindez természetesen partizán történetírás filozófiai burokban. Hobbes szerint rosszul sikerült I. Károly idején a Leviatán összeszerkesztése, ezt követte a királyság széthullása, a király kivégzése, a polgárháború, Cromwell „köztársasága", majd annak pusztulása, s végül egy rosszul sikerült restauráció. Hobbes figyelmezteti mentorát, II. Károlyt, hogy ne kövesse el újra a régi hibát.

Egyes történészek szerint Cromwell is megfelelt volna Hobbesnak, ha az betölti az abszolút Szuverén szerepét. Hiszen meg is írja (30. fejezet), hogy nem az államforma a döntő. Lehet az monarchia, arisztokrácia, vagy akár demokrácia is, fő, hogy az alattvalók engedelmeskedjenek a Szuverénnek.

A nemsokára bekövetkező „dicsőséges forradalom" azonban éppen olyan államformát hoz létre, amelyet Hobbes életképtelennek ítélt.

S ez az „életképtelen" államforma áll fenn mind a mai napig.

Hobbes javasol számos olyan intézkedést is, amelyeket a későbbiekben be fognak vezetni, mint az adózás méltányossága, az adóteher egyenlősége. Vagy, hogy a munkaléptelen lakosságot ne a magánadományból segítsék, hanem az állam tartsa el. Vagy, hogy a munkaképeseket, ha nincs számukra munkalehetőség, küldjék a gyarmatokra anélkül, hogy az ottani lakosságot kiirtanák, inkább szorgalmazzák az együttélésüket.

A második rész utolsó fejezeteiben Hobbes már bevezeti a harmadik részt, a keresztény államról való elmélkedését, a 72. zsoltárt idézve és kommentálva: „Miért sikeres a gonosz, míg az erényes szenved?" Válaszra megint Jób könyvében talál. Maga a harmadik rész pedig azzal a tétellel kezdődik, hogy a próféták szavai a keresztény állam politikai alapelvei. Ezt követi a bibliakritika. A Biblia maga Isten szava, de Mózes öt könyvét nem egyedül ő írta, s ez Józsué könyvére még inkább vonatkozik, ahogy Sámuel könyvére is. Az Ó- és Újszövetség párhuzamáról írottakat, különösen a 35. és 36. fejezetet, melegen ajánlom mindazoknak, akiket a Biblia és a bibliaértelmezés érdekel. Sajnos, időhiány miatt nem tudok minderre rátérni.

Megint hosszúra sikerült ez az előadás, de mégis szeretnék legalább néhány szót szólni Mandeville-ről, akit „kávéházi Hobbes"-nak tituláltak.

Bernard Mandeville híres vagy hírhedt könyve, *A méhek meséje* mintegy 50 évvel Hobbes halála után jelent meg. Miért kapcsolják akkor nevét Hobbeséhoz? S miért „kávéházi"?

Mikor a holland Mandeville Angliába érkezett, a kávéházak voltak a polgári politikai élet központjai. Egy ilyen kávéházban ült az amerikai gyarmatokról érkezett Benjamin Franklin is, hogy gondolatait a helybeli szabad és gondolkodó polgárokkal megvitassa. Habermas a polgári „nyilvánosság" első intézményeinek tartotta ezeket a kávéházakat. Nos, mielőtt gondolatait könyv formában megjelentette volna, Mandeville is effajta kávéházakban próbálta ki szellemét, szellemességét és gondolatait.

A versben megírt *A méhek meséje* egy méhkas történetének formájában tálalja fel paradox gondolatát, hogy a közjó a magánbűnök eredője, hogy a magánbűnök végső soron a közjót szolgálják. A történet azzal kezdődik, hogy Mandeville leírja, vagy inkább elbeszéli, a méhkas lakóinak különböző magánbűneit. Nos, ennek a leírásnak köszönhette a kávéházi Hobbes nevet. Ugyanis az általa elbeszélt magánbűnök pontosan olyanok, mint amilyeneket Hobbes a „természeti állapot" anarchiájához rendel. Azonban Mandeville-nél nem a forradalom idejének különleges állapota a „természeti állapot", hanem maga a polgári társadalom. A polgári társadalomban mindenki önző, harácsoló, törtető, versengő, mást legyőzni vágyó „farkas". A politikus, az utcalány, a bankár, az ügyvéd, a pap, a férj és a feleség, a gyermek és a szülő – mind-mind hazug, képmutató egoista gazember. A szegényeket cserbenhagyják, habár még a koldus is részt vesz mindenki harcában mindenki ellen. De mi történik a méhkassal? Az bizony gazdagodik, virágzik – művészete, tudománya fénykorát éli. Míg egyszer egy jó tanácsra hallgatva a méhek el nem döntik, hogy megtérnek, ettől kezdve erényesek lesznek. Azok is lesznek. Valóban szépen gyakorolják az erényt. De mi történik? A méhkas elszegényedik, elveszíti elismertségét, a tudományra, a művészetre, a luxusra nincs sem igény, sem gond. Következtetés? A polgári társadalom azért gazdagodik, azért tud itt művészet és tudomány gyarapodni, mert minden ember egoista, mert mindenki harcol mindenki ellen, mert hiú – tehát az egyén bűneinek eredőjeképpen.

*A méhek meséjé*ben a pesszimista antropológia gellert kap, mivel a haladás mozgatórugójává válik. Cinizmusa a képmutatás ellen irányul, s ezt, ha akarjuk, erénynek is nevezhetjük. (Ez a történet nem azonos Mandeville etikájával, de arra sajnos nincs időnk kitérni.)

Most ugyanis már legfőbb ideje annak, hogy elérkezzünk Spinozához.



HARMADIK ELŐADÁS

Spinoza és legendája

KEDVES HALLGATÓIM!

Hajózzunk át most az angol partokról Hollandiába. Még így sem hagytuk Angliát egészen hátunk mögött.

A hollandiai filozófia csillaga, Spinoza ugyanis Amszterdamban látta meg a napvilágot, s egész, meglehetősen rövid, életét holland földön töltötte. Előbb Amszterdamban, majd Leiden közelében, később Hága mellet, végül magában Hágában. Sosem utazott. Mégis hollandiai, nem pedig holland filozófusnak nevezném, már csak azért is, mert a holland nyelvet nem jól beszélte. Latinul írt héber nyelvtant készített. Fiatalkori zsengéjét valaki lefordította hollandra, a zsengét sokáig nem ismerték, de csak ezen a nyelven maradt ránk, a Spinoza-kutatók nagy örömére.

Ismét be kell valljak nektek egy hiányt. Hollandiába érve azonnal Spinozával kezdtem. Pedig élt egy jelentős holland gondolkodó Spinoza előtt is: Hugo Grotius, a nemzetközi jog, a „népek jogának" első s máig sok mindenben meg nem haladott alapvetője. Máig megkülönböztetjük a „*ius ac bellum*" és a „*ius in bello*" eseteit, tehát a háború kezdeményezéséhez (viseléséhez) való jogot a háborús cselekményekben elkövetett tettek jogi szabályozástól. Aki jogásznak készül közületek, annak ajánlom *A háború és a béke jogáról* című magyar nyelven is megjelent korszakalkotó művének tanulmányozását. De térjünk vissza Spinozához.

Spinoza Hollandiába menekült portugál vagy spanyol szefárd zsidó családban született. A család minden valószínűség szerint szülőhazájában *marranus* volt (hivatalosan katolikus, de titokban zsidó), s mint megannyi

marranus család az inkvizíció elől Hollandiába menekült, hogy ott újra „hivatalosan" is zsidóként éljen. Ezek a menekültek átvették szülőhazájuk szokásait, s ezért a fiatal Baruch Spinozát eretneknek nyilvánították és kiátkozták a zsidóságból. Ettől ő még számos más hitközséghez tartozhatott volna, de szemmel láthatóan nem akart. Ahogy egyetlen keresztény hitfelekezetbe sem lépett be, holott egy egyházon kívüli felekezet gyűléseit látogatta. Ezzel ő vált a „a modern" ember modelljévé, a „véletlen" individuum mintapéldányává. Olyan ember, aki személyes szabadságát olyan nagyra becsüli, hogy semmiért fel nem áldozná. Gondolkodásában két forrásra támaszkodott: Descartes-ra és a zsidó hagyományra. Mindkettőre kritikusan.

Spinoza egy, Descartes gondolatait geometriai formában előadott, művén kívül hosszú ideig semmit sem publikált. Csupán (s azt is csak már az 1680-as ével elején) a *Teológiai-politikai tanulmányt*. Főműve, az *Etika*, „szamizdat" formájában terjedt barátai és hívei között, azonban csak poszthumusz jelent meg.

A *Tractatus* valóban „eretnek" mű volt, nagyon sokan támadták érte. Ezért nem adta ki az *Etikát*? Félt a következményektől? Ez nem illett az alkatához. Óvatos volt? Biztosan. De miért? Hiszen könyve kiadása nem igazán érdekelte. Azok, akik számára számítottak, amúgy is elolvasták művét „szamizdatban". Gőgös volt? Lehet. Büszke? Bizonyára. Spinoza mégsem hordott – ezt Heinével vitatkozva állítom – „töviskoronát". Egész életében azt tette, amit tenni kedve volt, amit tenni legjobban szeretett: gondolkodni, írni, barátokkal beszélgetni, gondolatait másokkal kicserélni, levelezni, tanítani. Hogy visszautasított egy heidelbergi egyetemi meghívást? Hogy a lencsecsiszolás mesterségéből – ami akkoriban a tudományos gyakorlathoz tartozott – tartotta el magát? Hogy visszautasította a neki felkínált jövedelem egy részét? Hogy szerényen élt, s egyetlen érzéki „gyengesége" a pipázás volt (ami biztosan nem használt a tüdőbajának, s siettette halálát). Aszkéta volt? Aszkéta-e az az ember, aki csak azt csinálja, amihez kedve van? Nem bizony. A szabadságélvező ember egyben életélvező is. Sztoikus? Epikurosz követője? Talán mindkettő. Igen, ezt el lehet mondani róla.

Mindez nem igazán csoda. Az a csoda, hogy ez a visszavonult alig publikáló ember, a kor egyik leghíresebb gondolkodója volt. Maximilien Lucas és Johannes Colerus már igen korán (a 17. század végén s a 18. századelején) írtak róla életrajzot, az első ateista, a második protestáns szellemben. Ezek

számos bizonyíthatatlan pletykát is tartalmaztak, így például Spinoza ifjúkori szerelméről. Az azonban nem tartozik a mondák világába, hogy Jan de Witt, a holland köztársaság egyik vezetője, barátjának számított. (Amikor a Witt fivéreket a csőcselék meggyilkolta, nehezen tudták csak visszatartani, hogy kirohanjon az utcára és szembeszálljon velük.) Leibniz meglátogatta, különben nem mint filozófustársát, hanem mint tudóstársát, azaz lencsecsiszolói minőségében kereste fel. Spinoza állandó tudományos levelezést is folytatott, többek között a nemrég alakult angol tudományos akadémia, a Royal Society titkárával, Henry Oldenburggal. Már életében, de röviddel halála után bizonyosan, legendává vált. Temetésén a kor előkelői jelentek meg. Hogy milyen barátságos és szerény volt, valamint kedves, okos, kis termetű, sovány, szép fekete sörényű és szemű volt, mindezt tudjuk.

Egy évszázaddal később Auerbach Spinoza-regényének megjelenése után, azaz már a felvilágosodás korában, s ettől kezdve folyamatosan, Spinoza a német és az angol kulturális elit (Lessing, Goethe, Heine, Shelley, Byron stb.) kedvencévé vált. Igen, ekkorra érett be az a bizonyos embertípus, a modern „véletlen" individuum, a „szabadgondolkodó", egyesek szerint (Bayle) az ateista, az a modern figura, akit Spinoza elsőnek, kivételként, testesített meg.

Spinoza minden műve, köszönet illeti Szemere Samut, megjelent magyar nyelven. Az *Ifjúkori művek* Nádor György, bár erősen a korszellemhez kötődő, de informatív tanulmányával. Olvashatjátok magyarul szintén, ha kedvetek van, amit Maximilien Lucas és Johannes Colerus írt Spinozáról (a *Politikai tanulmány és levelezés* című kötetben).

Én a következőkben csak három Spinoza-művet fogok veletek megismertetni, méghozzá megírásuk sorrendjében. Elsőnek a *Teológiai-politikai tanulmányt*, majd a legrészletesebben a főművet, az *Etikát*, s végül a *Politikai tanulmányt*. Eltekintek az ifjúkori művek, a Descartes-értelmezés, továbbá az elme kiművelésére vonatkozó, elsősorban logikai, írásától. Mivel egy igen tömör stílusú szerzővel van dolgunk, ezt a három könyvet is nehéz lesz egyetlen előadásban bemutatni.

Akit Spinoza műve különösen érdekel, annak Boros Gábor tanulmányait ajánlom, s akit az egész korszak, annak szintén Boros Gábortól *A mozgástörvényektől Isten értelmi szeretetéig* (2003) című könyvét.

Kezdjünk tehát hozzá.

Mint említettem, a *Tractatus Theologico-Politicus*, azaz a *Teológiai-politikai tanulmány* volt az egyetlen Spinoza jelentős művei közül, amely még életében megjelent.

A szerző már a bevezetésben is világossá teszi, hogy minek a nevében beszél, hogy milyen gondolatot, eszmét képvisel. Az első mondatokban már megjelenik a felvilágosodás „szelleme". Ugyanis azt a kérdést teszi fel, hogy az emberek miért hisznek a babonákban? Miért táplálnak előítéleteket? Miért hiszékenyek? Miért veszik készpénznek a képzelet fantomjait? Azért, mert, így válaszol, nem urai sorsuknak, mert remény és félelem között vergődnek. Így vallásnak tekintik a gyermeki képzelődés termékeit, háborúznak a nevükben, biztonságot áhítozva többre tartják a szolgaságot a szabadságnál. (Ezt ma is írhatná valaki.) De, teszi hozzá (ezt meg fogja ismételni könyve végén), mi itt, Hollandiában, egy olyan köztársaságban élünk, ahol gondolatszabadságot élvezhetünk, ahol mindenki meggyőződése szerint ítélkezik, s mindenki úgy imádhatja Istent, ahogy lelkiismerete diktálja. Ahol a szabadságot mindennél többre becsülik. Nem igen aktualizálok, ha azt mondom, hogy Spinoza volt az első liberális demokrata.

Mivel ez a könyv nemcsak politikai tanulmány, de egyben teológiai is, Spinoza már az előszóban világossá teszi a kettő összefüggését. Az összefüggés, hogy így mondjam, pozitív és negatív is egyben. Pozitív annyiban, hogy Spinoza szerint a zsidóságban és a kereszténységben megmutatkozó „egyetemes vallás" lényege nem mond ellent a „természetes világosságnak", ugyanakkor (a negatív oldalon) a Biblia történeteket mesél el, amelyeknek, mint történeteknek, semmi közük sincs a tudáshoz. Így például abszurd csodákra hivatkozik. A Biblia történeteit azonban nem is az igaz tudás forrásának szánták. A Biblia teljesen szabaddá tette az elmét a filozófia számára, mivel a kinyilatkoztatásnak semmi köze a filozófiához.

Már itt is két nagy jövőjű gondolat jelenik meg.

Az egyiket úgy nevezik, hogy *„religio duplex"*. Azaz minden monoteista vallás voltaképpen kettős vallás. Egyrészt történetekből, csodás történetekből és szertartásokból áll, ez a vallás a nép, a tudatlanok vallása. Másrészt magasrendű elveket tartalmaz, értelem és spekuláció tárgya, szabadon értelmezhető és egyetemes: ez a szellem előkelőinek, a filozófusoknak a vallása. Észvallás.

A másik gondolat nem futott be hasonló filozófiai karriert. Ebben Spinoza a parancsolatokra tér rá, s azt vallja, hogy csak két parancsolat van,

amely morális parancsként az egyetemes vallásban is érvényes: az igazságosság és a szeretet (*caritas*). Mi marad ki az erénytáblázatból? Két teológiai erény: a hit és a remény, továbbá két erkölcsi erény, a bátorság és a mértékletesség. A bölcsességnek nevezett erény pedig nála azonos az Ész vezetésével.

Spinoza vallása valóban „észvallás". Ahogy minden észvallást valló filozófus a következő évszázadokban, már Spinoza is kitessékelt minden narratívát a filozófusok egyetemes vallásából. Az egyetemes vallás szerinte a szívbe (azaz az elmébe) van beírva, nem „kívülről", hanem „belülről" vezet bennünket. (A kérdésre, hogy az észvallás mennyire tekinthető vallásnak vagy inkább racionalista filozófiának, még a szemeszter folyamán többször vissza fogok térni.)

Spinoza már az előszóban világossá teszi, hogy az egyén természetjogából fog kiindulni, kissé hasonlóan Hobbeshoz, akivel egy jelentős kérdésben nem fog egyetérteni. Az egyén természetjoga, hogy úgy éljen, ahogy neki tetszik, és szabadságában senki se korlátozhassa. Ezt a jogot, hatalmunkat csak arra ruházhatjuk át, aki megvéd bennünket és szabályozza életünket. Tehát az államra, azonban azzal a feltétellel, hogy az garantálja az igazságosságot. Mivel az önvédelem jogát nem ruházhatjuk rá senkire és semmire, sem megállapodás, sem szerződés által (eddig Hobbes), számtalan más olyan természetjogunk van, amely az államra át nem ruházható. Mint kiderül, a személyes szabadságot nem lehet átruházni, azaz ez a természetjog „elidegeníthetetlen". Hogy ilyen állam létezik, azt Spinoza előrebocsátotta. Kora holland köztársaságában látja ezt az állameszmét megtestesülni.

A könyv nem azonnal tér rá a bevezetés közvetlen témájára, hanem bibliakritikával indít. Mégpedig a prófétákkal, akik minden ember számára érthető s a természetes világosság által belátható gondolatokat fogalmaznak meg. Csakhogy a primitív héberek ezeket az okos gondolatokat csak azért fogadhatták el igazként, mert azokat állítólag Isten diktálta és üzente számukra a próféták száján keresztül. A próféták képzelőereje, amely azt láttatja meg, amit csak képzelünk, maga ez a kölcsönzött autoritás lesz a feltétlen tekintély garanciája már Mózes és Sámuel esetében is. A képzelőerő teremtette csodás történetek elhitetésének módszerével fogadtatják el az ésszerűt. Isten Törvénye ésszerű és univerzális, nem függ egyetlen csodálatos történettől sem. Ezért a bibliai történetek olvasása cseppet sem járul hozzá Isten ismeretéhez, illetve szeretetéhez.

Az isteni Törvény nem kíván ceremóniákat sem. A zsidó és a keresztény ceremóniák nem járulnak hozzá isten ismeretéhez, illetve szeretetéhez. A Tízparancsolat örök törvényeket tartalmaz, de ennek felismertetéséhez kinyilatkoztatásra, csodák elbeszélésére valójában nincs szükség. Isten természetét leginkább a természet meghatározott és változhatatlan törvényeiből lehet megismerni. Isten értelme és akarata azonos, s így a természet hatalma és képessége azonos Isten hatalmával és képességével. (Ennek a gondolatnak rendszeres kifejtésével rövidesen az *Etika* elemzésénél fogtok találkozni.)

A VII. fejezetben Spinoza hozzákezd a Biblia értelmezéséhez, azaz a bibliakritikához. A bibliaértelmezés nemigen különbözik, mondja, a természet értelmezésétől, hiszen mindkettőnek a történetét kell figyelembe vennünk.

Gondolom, emlékeztek arra, amit elöljáróban mondtam, nevezetesen, hogy a modern filozófia egyrészt a tudományt, a tudományos felfedezéseket legitimálta, támogatta, támasztotta alá, de ugyanezt teszi a történelemmel is. A Bibliát, Spinoza szerint, csak a történetén keresztül értelmezhetjük, s ehhez a héber nyelv ismerete és értelmezése is hozzátartozik. Bár a Biblia történeteinek szó szerinti értése a természetes ész számára elfogadhatatlan, ugyanakkor a szó szerinti értelmezés történeti elemzése a filozófia számára érdekesnek bizonyulhat. Meg kell például vizsgálni, hogy ki beszél, milyen alkalommal, milyen helyzetben és kiknek beszél? Spinoza többször érvel Maimonidész ellenében, aki – szerinte – racionalizálta azt is, ami racionalizálhatatlan. Az, ami bizonyíthatatlan, mint a Szentírás állításainak többsége, észérvekkel nem értelmezhető.

Mózes a zsidó népnek adott törvényeket, ezek nem úgynevezett vallási törvények voltak, mert ebben az esetben a közösség, a nép törvénye és az isteni törvény egybeesett. De mihelyst vallásról, mint olyanról, beszélünk, az a nyilvános, azaz állami, autoritáson, jogon és tekintélyen kívül helyezkedik el. Az Írás értelmezése minden individuum egyenlő joga, ebbe az állami törvénynek nincs beleszólása. Vallási kérdésekben az egyéné az ítélkezés joga, a természetes világosság vezetésével.

A VIII. fejezettől fogva kezdődik a bibliakritika. Ezekben a fejtegetésekben Spinoza igen sok fontos megfigyeléssel gazdagította az akkori kritikus elméket. Azt, hogy nem Mózes írta a Tórát, ha emlékeztek, már Valla is bizonyította, de Spinoza ezt jóval meggyőzőbben (s a zsidó Biblia jobb ismeretében) tette. Igen fontos annak a bizonyítása, hogy a zsidó Biblia könyveit

a *Bírák könyvé*től kezdve ugyanaz a történész írta. Méghozzá jóval későbben, a Hasmoneus királyság idején. Nos, a legújabb bibliakutatás megerősíti az első gondolatot. A *Bírák könyvé*től a *Királyok könyvé*ig ugyanaz a történész, illetve történésziskola a szerző. Ami a második kérdést illeti, abban Spinoza tévedett, mivel ezeket a könyvet a VII–VI. században vetették papírra, valóban jóval az elbeszélt történetek után, de jóval a Hasmoneus királyság előtti időben. Minthogy azonban ez nem egy Biblia-, hanem egy filozófia-előadás, ezektől a bibliakritikai elemzésektől, egy kivétellel, a továbbiakban eltekintek.

Ez az egy kivétel a zsidó teokrácia elemzése. Az egyiptomi szolgaságból megmenekülve a zsidó nép a „természetes állapotba" jutott vissza, azaz a természetjog világába. Az Istennel való Szövetség (szerződés) véget vetett a természetes állapotnak, mert a természetes állapotban élő nép átruházta természetjogát az Örökkévalóra. Ezzel olyan civil állapotba lépett, amelyben semmilyen földi hatalomnak nem tartozott engedelmességgel, egyedül Istennek. Azaz egyfajta demokráciában élt, ahol egyik ember sem volt a másik fölé rendelve, ahol nem volt nemesség, még kevésbé öröklődő nemesség, s Isten előtt mindnyájan egyenlők voltak. Ha Izrael megmarad teokráciának, írja Spinoza, sosem pusztult volna el. De mihelyt királyt választottak, eljegyezték magukat a belháborúkkal s ezzel az ország pusztulásával. Ezzel összefüggésben bírálja Spinoza Jeremiás prófétát, aki azt javasolta a Babilonba hurcolt zsidóknak, hogy engedelmeskedjenek új hazájuk törvényeinek, mert új hazájuk jóléte egyben az övék is. Spinoza szerint ez nagy hiba volt: nem lehet két „szuverénnel" egyszerre „szerződésre lépni".

Folytassuk tehát a XVI. fejezetnél, a teológiától teljesen elkülönült filozófiával. Ez egy dupla krédóval indul. A bölcs embernek, írja, szuverén joga azt tenni, amit az ész diktál, s az ész törvényei szerint élni, míg a tudatlan és ostoba ember szuverén joga mindazt megtenni, amit vágyai diktáltak, s így a vágyai törvénye szerint élni. Ezt nevezném a szellemi arisztokrácia krédójának.

Nos, a természet csak olyasmit tilt meg, amit senki sem kíván és senki sem tud elérni. Így nem tiltja a gyűlöletet, a haragot, a dühöt, a csalást, semmit, ami a vágyak eléréséhez való eszköznek tűnik. De mindenkinek érdeke törvények alatt élni, mert félni senki sem szeret. Így hát az emberek szükségképpen megegyeznek az együttélésben, s tovább élvezik természetes jogaikat, amelyek minden individuumnak kijárnak. A szerződés csak akkor

érvényes, ha hasznos. Ennek biztosítására jön létre az állam. Az állam, illetve államforma, amelyben a politikai „testet", azaz a szuverént, azok összessége alkotja, akik szövetségre léptek, a demokrácia jegyében. Láthatjátok, hogy ha ez a demokráciafogalom nem is különbözik lényegében az antikétól, de a genezis, a keletkezéstörténet, illetve a konstrukció egészen más.

Nem kérdéses, hogy szemben a filozófiai hagyománnyal, Spinoza már ebben a könyvben is a demokráciának nyújtja a pálmát. Ebben a kormányformában van legkisebb sansza az irracionalitásnak, legnagyobb sansza az ésszerű kormányzásnak. A demokrácia a legtermészetesebb államforma, s leginkább harmonizál az egyén szabadságával. De lehetséges észszerű kormányzás egy olyan királyságban is, ahol a nép üdve és nem az uralkodó érdeke a legfőbb törvény. A lényeg az, hogy az egyén szabadsága nem elidegeníthető egy ember számára, csakis Isten számára. Ugye emlékeztek a teokráciára? Isten törvénye megelőzte az emberek törvényeit.

Itt azonnal felmerül egy, Spinoza óta is folyton feltett, kérdés: mi történik, ha a szuverén állam olyan törvényeket hoz, amelyek ellentmondanak az isteni törvényeknek? Mindenképpen Istennek kell engedelmeskednünk. Azonban felvethetjük a kérdést is, hogy azok a parancsok, amelyeket isteni eredetűnek mondanak, valóban Istentől erednek-e? Vagy csak Istennek vannak tulajdonítva?

A XVII. fejezet. Alapjában véve, írja Spinoza, minden állam, legalábbis elméletben, a jogok átruházásából táplálkozik, onnan nyeri szuverenitását. Ez azonban sosem történik teljesen így a valóságban. Mindenekelőtt egyetlen ember sem ruházza át minden jogát az államra, mert akkor meg is szűnne ember lenni. Azaz az engedelmesség nem okvetlenül vagy nem elsősorban tettekben mutatkozik, hanem az emberek engedelmességre való készségében. Könnyebb a nyelven uralkodni, mint a gondolkodáson. Ennek ellenére, vagy éppen ezért, a szuverén igyekszik hatalmát az elmékre is kiterjeszteni.

A továbbiakban Spinoza megint rátér a héber teokrácia elemzésére, hogy azután a XVIII. fejezetben arra a következtetésre jusson, hogy ezt az államformát manapság lehetetlen utánozni, s nem is lenne kívánatos. Példa erre a közelmúltban Anglia, ahol efféle kísérlet többszöri vérontással járt, hogy végül, a polgárháború után, ugyan azt a királyi szuverenitást állítsák vissza.

E politikai kitekintés után Spinoza visszatér az emberi természet értelmezéséhez, majd az utolsó fejezetben, politikai hitvallásához. Megismétli

krédóját, hogy egyetlen ember sem mondhat le ítélete és érzései szabadságától. Ezt a krédót (megint egyszer, bár másként) hat pontban foglalja össze: 1. Lehetetlen megfosztani az embert attól a jogától, hogy azt mondja, amit gondol. 2. Minden embernek joga van mindehhez ragaszkodni, bár nem a létező, azaz érvényes törvények ellenében. 3. Minden ember élvezhesse szabadságát, hacsak nem a közösség békéjének rovására, s hogy ebből semmi nehézsége ne származzék. 4. Hogy minden ember élvezhesse elkötelezettségeit (tehát választott közösségekhez való tartozását) anélkül, hogy bántalom érné. 5. Hogy olyan törvények, melyek spekulatív problémákra vonatkoznak, teljesen haszontalanok. Az utóbbi nagyon fontos passzus! Spinoza itt élesen szembefordul nemcsak a platóni gondolattal, mely szerint filozófusoknak kellene az államot kormányozniuk, hanem minden spekulatív utópiával (Morust meg is említi), továbbá minden államvallással s az azóta is állandóan fellépő szekuláris ideológiákkal. Végül: 6. Lojalitás illeti meg a közösség békéjét, a kormányzókat és a közvéleményt (ő azt mondja: az „emberiség véleményét") is. Spinoza nem tiszteli a „mártírium látszatát".

Amit a kezdetben elmondtam Spinoza életéről, abból arra a következtetésre juthattok, hogy ő azon kevés filozófushoz tartozott, aki valóban úgy élt, ahogy gondolkozott. Ezért is vált Szókratész után „a filozófus" másik példadó mintájává.

Azonban most már valóban itt az ideje rátérni Spinoza fő művére, az *Etiká*ra. (Zárójelben teszem hozzá, hogy a könyv ötven évvel ezelőtti kiadásához én írtam az utószót. Ezt most már azért sem olvastam újra, mert egy filozófiatörténetben sorra kerülő értelmező bemutatás másfajta megközelítést igényel, mint egy könyv utószava.)

Az *Etika* egy zárt, racionalista, metafizikai rendszer. Nehéz olvasmány. Nemcsak azért, mert a geometria eljárásmódja szerint került kifejtésre (*ordine geometrico demonstrata*), hanem azért is, mert egyetlen, nem nagyon hosszú könyvben elemzi egy zárt metafizikai rendszer minden alapkérdését: az ontológiát, az ismeretelméletet, az antropológiát (érzelemelméletet) és az etikát, azaz azokat az alapproblémákat, amelyeknek minden eddigi filozófus több különböző könyvet szentelt. Tamás ebben kivétel volt, de az ő *Summá*i jóval terjedelmesebbek Spinoza *Etiká*jánál.

Az *Etika* elemzésére többnyire egy egész szemesztert szoktam szánni. Sajnos, azonban most csak egyetlen óra áll rendelkezésemre. Ebben az esetben még csak nem is mazsolázhatok, mert a könyv tömörsége ezt le-

hetetlenné teszi. Így hát csak arra vállalkozhatok, hogy összefoglaljak belőle legalább annyit, amennyi megkönnyítheti számotokra a könyv tanulmányozását.

Tamás mellet említhetném Spinoza „ősei" közül Cusanust, és több joggal. Tán emlékeztek, hogy Cusanus „megoldja" Anzelm dilemmáját azzal, hogy megkülönbözteti a Maximumot (Istent) az „összezsugorodott különös maximumtól" (a világegyetemtől) és az „összezsugorodott egyes maximumtól" (Krisztustól), tehát a metafizikát az általános, különös, egyes struktúrára építi. Nos, Spinoza *Etiká*ja is hasonló struktúrával (általános–különös–egyes) építkezik, de másképpen. Ha érzékeltetni akarnám a rendszert, akkor egy fához hasonlítanám. Van egy végtelen fatörzs, amelyből két párhuzamos ág nő ki (mindkét ág, tudjuk, maga a fa), s mindkét ágból végtelen számú ágacska nyújtózik ki, s azokon még számosabb falevél ereszt lombot. Igaz, minden ágacska és falevél ugyanannak a törzsnek, fának ágacskája és levele, bár egyesek az egyik főág, mások a másik főág ágacskái és levelei. Ha minden hasonlat sántít is, mégis láthatjátok ebből, hogy egy *monista* zárt metafizikai rendszerről van szó.

Hogy nevükön nevezzük Spinoza filozófiájának főszereplőit: az általános a szubsztancia, a két ág (különös) az attribútumok s a végtelen számú ágacskák és levelek (egyesek) a *módusz*ok, illetve *akcidenciá*k. A Spinoza-olvasóknak nagy gondot okozott, hogy amikor Spinoza a szubsztancia (Isten, azaz a Természet, ha akarjátok Világegyetem) attribútumairól tesz említést, végtelen attribútumot említ, de amikor elemez, mindvégig csak két attribútumról beszél. Ezek: kiterjedés és gondolkozás, a fatörzs (szubsztancia) két párhuzamos ága, melyek nem a törzs „tulajdonságai", hanem maga a fa. Míg tehát Descartes-nál három szubsztanciával találkoztatok (kiterjedés, gondolkodás, Isten, aki a kettő harmóniáját garantálja), Spinozánál egy szubsztancia van, aki/ami mindent magában foglal, amitől/akitől minden származik. Ismétlem, ez egy szigorúan monista filozófiai rendszer.

A könyv öt részből áll. Sorjában: *Istenről, Lélekről, Indulatokról, Az emberi szolgaságról, Az emberi szabadságról.* Hogy mért nevezi Spinoza a művet *Etikának*? Mert mind az ontológia, mind az ismeretelmélet, mind az antropológia nemcsak önmagáért áll, hanem azt etika, a „jó élet" megalapozását is szolgálja. Azt mondtam, „nemcsak", ami annyit jelent, hogy „másért is". A szubsztancia Spinoza-féle elemzése ugyanis egy teljesen determinista világképet rajzol fel, s ezzel az *Etika* azt a funkciót is betölti, amit a korai

modern filozófia általában. Filozófiai alapot nyújt a természettudományok, ebben az esetben a mechanikus természetfelfogás, számára, ami a fizikában Newtonig bezárólag dominált.

Az első rész (*Istenről*), ahogy a többi rész is, meghatározásokkal kezdődik, amelyekhez Spinoza magyarázatokat (a magyar kiadásokban *bizonyítás*ként szerepel) fűz, majd az axiómákkal folytatódik. Az axiómák azért axiómák, mert evidensek, bizonyításra nem szorulnak, de a bizonyítások visszavonatkoztatnak rájuk. Minden ezután következő tétel (szám szerint 35) bizonyítása ezekre a definíciókra támaszkodik és ezekre az axiómákra vezetődik vissza. Mihelyt a bizonyítás megtörténik, Spinoza megjegyzi, már ahogy a geometriában szokásos volt, hogy „*quod erat demonstrandum*", ezt kellett bebizonyítani. A fejezet függeléke nem a geometria módszerét követi, hanem inkább érthetővé akarja tenni az olvasó számára az elmondottakat.

Hadd mondjak röviden valamit a meghatározásokról, a magyarázatról és az axiómákról.

A hat meghatározásban Spinoza bemutatja a fejezet főszereplőit. Nevezetesen, hogy a könyve kifejtése során milyen szerepben fogja felléptetni színészeit: azaz a kategóriáit. Tehát „nominál definíció"-ról van szó (mit értek egy fogalmon), elkerülve az úgynevezett „reáldefiníciót" (*genus proximum* és *differentia specifica*), azaz annak meghatározását, hogy mi maga a dolog. A meghatározásban bemutatott fogalmak közül úgyis csak az 5. pontban bemutatott esetében lehetne *genus proximum*ról beszélni, itt lehetséges a „reáldefiníció" s ez az, amit ebben az esetben Spinoza meg is ad.

Azonnal így kezd: „Önmagának okán (*causa sui*) azt értem, aminek lényege magában foglalja a létezést; vagyis azt, aminek természete csak létezőként fogható fel." (Szemere Samu fordítása, ahogy minden további idézet is.) Spinoza tehát nem azzal kezdi, hogy bebizonyítsa, van ilyen létező, ahogy szokásos, hanem azt közli, hogy ahányszor azt mondja, hogy valami önmagának oka, mindig és következetesen ezt fogja rajta érteni. Utolsó főszereplőjét a legvégén mutatja be, már azért is, mert minden szereplőnek a játékban betöltött szerepe erre az utolsónak bemutatottra vonatkozik. „Istenen a feltétlenül végtelen létezőt értem, azaz a végtelen sok attribútumból álló szubsztanciát, amelyek mindegyike örök és végtelen lényeget fejez ki." Már utaltam arra, hogy a végtelen attribútumok közül csak kettőről szól majd a történet, de ezekről már azonnal kiderül, hogy Spinoza milyen értelemben beszél róluk. Fogalmukba beletartozik, hogy

örök és végtelen lényeget fejeznek ki. Senki ne tévedjen! Nem lehet itt sem pozitív, sem negatív attribuálásról szó!

A magyarázatban folytatódik a „meghatározás". Itt (a 7.pontban) fogalmazódik meg egy olyan gondolat, amely az egész műben az egyik vezérszólam szerepét fogja játszani. E szerint: „Szabadnak mondjuk azt a dolgot, amely egyedül természetének szükségszerűségénél fogva létezik, [...] Szükségszerűnek ellenben [...] azt a dolgot, amelyet másvalami determinál [...] létezésre és működésre".

Következzenek tehát az axiómák, azaz sarktételek. A sarktételek többsége számunkra is evidens, már csak azért is, mert többségük tautologikus, vagy a meghatározás megfordítása. Azonban a 6. sarktétel, amely szerint az igaz képzetnek meg kell egyeznie tárgyával, nem evidens, mivel még nem tudjuk, hogy mi az, hogy „képzet", mi az, hogy „igaz" s hogy mi egy képzet tárgya.

A tételek közül fontos, hogy Spinoza kizárja két vagy több szubsztancia létezését. Isten az egyetlen szubsztancia, amely szükségszerűen létezik, tehát lehetetlen, hogy ne létezzék. A szubsztancia oszthatatlan. A testi szubsztancia is oszthatatlan, mivel nem más, mint kiterjedés. A kiterjedés nem áll részekből és így fogalma szerint oszthatatlan.

Isten a feltétlenül első Ok. S egyedül Isten szabad Ok. (Mivel természetének szükségszerűségéből létezik.) Istennek nincs sem elméje, sem akarata. Istennek szabad akaratot tulajdonítani már azért is abszurdum, mert belőle minden szükségszerűen következik. Amikor Isten elméjéről beszélünk, nem gondolhatunk analogikusan az emberi elmére, mivel „Isten minden dolognak immanens, nem pedig tranziens oka". (Gondoljatok fahasonlatomra. A törzs nem akar ágakat létrehozni, azok nem rajta kívül álló okozatok, az ágak a törzshöz tartoznak.)

Isten oka azoknak a dolgoknak, amelyek benne vannak. A *módusz* sem önmagában, hanem másban van, azaz Istenben, s így belőle fogható fel, s Isten valamely attribútumából kell következnie. Azaz (a következőkben) vagy a kiterjedés, vagy a gondolkodás attribútumából. Tehát vannak kiterjedt dolgok egyrészt, s gondolatok másrészt. S ezek mind Istenben vannak, azaz a természetben.

„Az Istentől létrehozott dolgok lényege nem foglalja magában a létezést." (24. tétel) Isten nemcsak a dolgok keletkezésének oka, hanem annak is, hogy fennmaradnak létezésükben. Minden dolgot, amennyiben létezik, Isten determinál létezésre. Az a dolog, amelyet Isten nem determinál léte-

zésre, nem teheti, hogy létezzék. Ebből következik (29. tétel) hogy: „A természetben nincs semmi esetleges: minden az isteni természet szükségszerűségétől kapja determináltságát bizonyos módon való létezésre és működésre."

Talán emlékeztek még a múlt félévi előadásokból skolasztikusokra, elsősorban Tamásra, aki beépítette a véletlent a világba és az emberi sorsba, azzal érvelve, hogy az isteni Gondviselés elgondolható a véletlennel együtt. Igen, de ez Spinoza rendszerében lehetetlen, mivel, ha Isten mindennek immanens oka, méghozzá szükségszerű oka, s minden, ami létezik, Isten szükségszerűsége által létezik, akkor nincs mese. (A Gondviselés amúgy is tranziens ok.) Spinoza továbbá azonosítja az ok-okozati összefüggést a szükségszerűséggel, mi több: a törvényszerűséggel, ami már Leibniz szemében is kétséges. De maradjunk egyelőre Spinozánál.

A későbbiekben (33. tétel megjegyzése) hozzáteszi, hogy az emberek azt nevezik véletlennek, aminek nem ismerik az okát. (Emlékeztek, Arisztotelész szerint minden véletlen, amit csak a *causa efficiens*, a hatóok határoz meg.) Spinozánál, mint látni fogjátok, nincs más ok, csak hatóok, s minden, ami a hatóokok láncolatában létezik, ezekből következik: szükségszerű.

A 29. tételhez írott megjegyzésben Spinoza rátér a teremtő természet és teremtett természet (*natura naturans, natura naturata*) megkülönböztetésére. A teremtő természet a szubsztancia és annak attribútumai, amelyek Istent annyiban fejezik ki, amennyiben Ő a szabad Ok. Teremtett természetnek pedig az attribútumok azon móduszait tekinti, amelyek bármely attribútumból szükségszerűen következnek. Leegyszerűsítve: a kiterjedés és a gondolkodás, azaz a szubsztancia kettős természete, a teremtő természet, míg az egyes kiterjedt dolgok és a gondolatok a teremtett természethez tartoznak. Így (31. tétel) az „értelmet, akár véges, akár végtelen, miként az akaratot, a vágyat, a szeretetet is" a teremtett természethez kell számítani. Ehhez Spinoza hozzáteszi, hogy az értelem (*intellectus*) a gondolkodásnak (az egyik attribútumnak) csak egy módusza a többi között.

Spinoza külön rátér az akarat kérdésére, amelyről tudjátok, hogy az antik filozófiában nem szerepelt, míg a középkori és a reneszánsz filozófiában és a keresztény dogmatikában központi helyet foglalt el: van-e szabad akarat vagy nincs? Spinoza leteszi a garast: nincs. Az akarat a gondolkodás módusza, amely csak akkor létezik és működik, ha egy másik ok determinálja létezésre (32. tétel és magyarázat). Isten nem az akarat

szabadságán keresztül működik. Minden dolgot az isteni természet szükségszerűsége determinál létezésre. Istennek szabad akaratot tulajdonítani gyermeteg s – teszi hozzá Spinoza – a tudomány nagy akadálya (33. tétel 2. megjegyzés). Azaz Isten nem teremthette meg másként, amit megteremtett, ahogy azokat megteremtette. A „teremtést", persze, nem szabad időben elgondolunk, minthogy az örökkévalóságban nincs mikor, előtt vagy után.

Világos, hogy Spinoza Istent és a természetet azonosította, még mielőtt ezt a kifejezést, „Isten, azaz a természet" („*deus sive natura*"), leírta volna. Spinozának meg kellett fosztania a természettel azonos Istenét minden antropomorf vonástól, így, többek között, mint láttátok, az „akarattól", ahogy a szándéktól is. Ezért meg kellett fosztania a természetet (mivel Istennel azonos) az időbeliségtől, a változástól, a teleológiától (cél-októl) és a véletlentől. Ezt az összefüggést világítja meg az első részt lezáró függelék.

Az embereknek céljaik vannak, mondja a függelékben, ezeket szemmel tartva cselekszenek. Így képzelik el azt is, hogy Isten a világot szabad akaratából és jónak teremtette. Az embereknek vannak vágyaik, szándékaik, amelyek meghatározó okait nem ismerik, ezért hiszik, hogy nincsenek is, s hogy ők szabadon döntenek. Így, ha nem ismerik egy jelenség okát, azt hiszik, hogy véletlenül, vagy Isten akaratából, jöttek létre. Ezek mind tudatlanságból és hiszékenységből eredő előítéletek. Mint az például, hogy a fogak rágásra, a szemek látásra valók, s a Nap arra, hogy nekünk világítson. (Ebből a felsorolásból is láthatjátok, hogy a teleológiának a természetből való radikális eltávolítása milyen problematikus. A szem ugyanis valóban látásra való, bárha az orr valóban nem arra, hogy megtartsa a szemüvegünket.)

Spinoza szerint a teleológia bűvkörében élő tévelygők elméjét a matematika és a geometria hozta helyre, mivel azok nem cél-okokkal foglalkoznak. Előítéletekből fakadnak a jó, rossz, rend, zavar, szépség, rútság, meleg, hideg, bűn, érdem fogalmai is, ugyanis ilyenek nincsenek Istenben (a természetben). S mivel mindezekről az emberek mindenkor mást gondolnak, szabad pálya nyílt a szkepszis számára.

Kérdés, hogy ha ezeket a fogalmakat (joggal) kiűzzük a matematikából, geometriából, fizikából, vissza tudjuk-e hozni őket az emberi világ megértésére? S még ezenkívül is: el tudjuk-e gondolni az életet, az élővilágot teleológia nélkül? Mint látni fogjátok, az előbbi kérdésre Spinoza válaszol, de a másodikat fel sem veti.

Folytassuk tehát az *Etika* második részével: *a lélek természetéről és eredetéről.*

Ha röviden akarom összefoglalni a gondolatmenetet: a megismerés lehetőségéről van szó. Tudjuk-e, hogy mi van és mi nincs? Meg tudjuk-e különböztetni az igazságot a tévedéstől? Az igaz tudást (az adekvát ideákat) a puszta véleménytől (inadekvát ideáktól)? S ha igen, akkor hogyan?

Descartes problémája, a két szubsztancia összefüggésének elmélete (amit a tobozmirigy beiktatása volt hivatott megalapozni), Spinoza monista rendszere számára nem probléma.

A meghatározásokban Spinoza előrebocsátja, hogy a testen (*corpus*) a kiterjedés egy móduszát érti, majd, hogy a képzeten (*idea*) a lélek fogalmát, amelyet a lélek azért alkot, mert „gondolkozó dolog".

A magyarázat egy fontos mondattal indít: „Adekvát képzeten azt a képzetet értem, amelynek megvan az igaz képzet minden tulajdonsága, vagyis belső jegye". Miért fontos ez a mondat? Mert egy fogalom adekvát jellegét, azaz igazságát, nem a fogalomnak a tárgyával való megegyezésként vezeti be. Majd hozzáteszi, hogy realitáson és tökéletességen ugyanazt érti. (Hagyományosan: Isten „*ens realissimum, ens perfectissimum*", tehát a legvalóságosabb és legtökéletesebb lény.)

A sarktételekben jelenik meg a könyv második főhőse: *az ember.*

Az egyes ember lényege nem foglal magában szükségszerű létezést, mivel a természet rendje szerint létezhet vagy nem létezhet (1. sarktétel). Nos, ha a Gondviselésről van szó, akkor egy ilyen állítás bevezeti a véletlent a rendszerbe, de ha a természeti (isteni) szükségszerűségről van szó, akkor semmiképpen. Hiszen akár létezik, akár nem egy ember, ennek mindkét esetben van elégséges oka, s annak is egy oka – a végtelenségig.

„Az ember gondolkodik" (2. sarktétel). Vigyázzunk, Isten nem gondolkodik: Isten a gondolkodó dolog (gondolkodás az attribútuma). Az ember nem attribútum, hanem módusz (falevél), ő gondolkodik. Egy ember gondolatai, vágyai, szeretetei, kívánságai, tehát a lélek indulatai, egy módusz móduszai (*akcidenciák*). Gondolatok lehetségesek indulatok nélkül, de indulatok nem lehetségesek gondolkodás nélkül. (Ez a gondolat, ahogy majdnem mindaz, amit Spinoza a következő könyvekben indulatokról, érzelmekről, szenvedélyekről elmond, a legtöbb érzelemelméletben fellehető Arisztotelésztől kezdve. Megkíméllek bennetetek az összehasonlításoktól. Ugyanis számunkra most nem ez a fontos, hanem az, ahogy Spinoza ezeket

az értelmezéseket saját, zárt, racionalista, metafizikai rendszerébe elegánsan és sikeresen beépíti.)

Haladjunk tehát tovább az ember nyomában. Az ember gondolkodik, azaz részesül a gondolkodó dolog attribútumában, mint egyéni lélek, a gondolkodó dolog módusza. Ugyanakkor részesül a kiterjedt dolog attribútumában is, mint kiterjedt dolog, annak módusza (*corpus*). Mindkét attribútum Istennek (azaz a természetnek) az attribútuma, a legtökéletesebbnek és a legvalóságosabbnak. Így tehát „az emberi elmét alkotó képzet tárgya a test, vagyis a kiterjedésnek valósággal létező módusza, és semmi egyéb" (13. tétel). Ebből következik, hogy az ember testből és lélekből áll, s hogy az emberi test létezik. Mindez, test és lélek, egyaránt Istenben létezik, mivel benne szükségszerűen megvan minden dolog képzete, tehát a testé is. Így a megismerésnek nincs szüksége garanciára. Ezt a megoldást egyes filozófusok „*pszichofizikai parallelizmus*"-nak titulálták.

Miután már bebizonyosodott, hogy az ember lélekből és testből áll, folytassuk a történetet a szűkebb értelemben vett ismeretelmélettel. Kezdjük a 17. tétellel. E szerint, „ha az emberi testet affekció éri oly módon, amely az magában foglalja valamely külső test természetét, akkor az emberi lélek ugyanezt a külső testet mint valósággal létezőt, vagyis mint számára jelenvalót fogja szemlélni mindaddig, amíg a testet nem éri oly affekció, amely kizárja ugyanennek a *külső* testnek létezését, vagyis jelenlétét." Majd a 22. tételben hozzáteszi, hogy az emberi lélek nemcsak a test affekcióit veszi észre, hanem ezek fogalmait is. (Teszem hozzá: ebben különbözik azt állattól, például gondolja, mondja: „ez zöld", „ez kemény", „ez fáj", „ez kellemes" stb.)

Menjünk egy lépéssel tovább (a 28. tételtől). Az emberi test affekcióinak képzetei, amennyiben csupán az emberi lélekre vonatkoznak, nem világosak és határozottak, azaz zavarosak. Általában zavarosak azok a képzetek, amelyek a „természet közönséges rendje szerint" fogják fel a dolgokat. Ilyenkor a léleknek mind önmagáról, mind a külső dolgokról csak inadekvát ismerete van. (A régiek ezt *doxá*nak, puszta véleménynek nevezték.)

Az eszmék akkor igazak, ha Istenre vonatkoznak. Azonban mi az, hogy téves eszme vagy gondolat? Semmi pozitívum nincs ebben a fogalomban, csak negatív (inadekvát = nem adekvát). Azonban inadekvát képzetek éppen olyan szükségszerűséggel keletkeznek bennünk, mint az adekvátak. (Tehát van elégséges okuk.)

És az adekváció? A képzetek mind Istenben vannak, így adekvátak, amikor Istenre vonatkoznak, inadekvátak, amikor az egyénre. Ami röviden annyit jelent, hogy az egyes dologról, mint az egyes emberről akkor lehet adekvát tudásunk, ha azt általános fogalma szerint, szükségszerűségében ismerjük meg. Mondjuk, Bodri kutyát akkor ismerjük adekvátabban meg, ha „a kutyáról" s a kutyának a természet szükségszerű rendjében betöltött helyéről alkotunk fogalmat.

Mi következik mindebből az igaz tudásra nézve?

Az ismeretnek három nemét lehet megkülönböztetni (40. tétel, 2. megjegyzés).

Olyan egyes dolgokból alkotunk egyetemes fogalmakat, „amelyeket érzékeink megcsonkítva, zavarosan és rend nélkül jelenítenek meg értelmünk előtt": ezek bizonytalan, tapasztalati ismeretek. Meríthetünk tudást ugyanakkor közvetlenül a lélekből is, amikor bizonyos szavak használata, olvasása kelt fel bennünk emlékképeket, s ebből alkotjuk a dolgokról való eszméinket. Mind az észlelés, érzéki tapasztalat, mind pedig az emlékezés és képzelet a megismerés első módjához tartozik, azaz: bizonytalan, szórványos, inadekvát ismerethez vezet. (Mint például Kárpátok, V. Károly király vagy ez a bazsarózsa.) Ez az ismeret első neme.

Lehetnek, másodszor, adekvát képzeteink is, olyan esetekben, amikor arról alkotunk fogalmat, ami minden dologban közös (minden testben, illetve minden lélekben közös). Ez az ismeret második neme (modern tudományos tudás). Végül a megismerés harmadik neme az „intuitív tudás", amely „Isten attribútumai valóságos lényegének adekvát képzetétől a dolgok adekvát ismeretéhez halad tovább". Spinoza ezt geometriai példával támasztja alá, de egyes Spinoza-kutatók ennél sokkal messzebb menő elméletre, az intellektuális szemlélet igazolására következtettek ebből, szerintem nem megalapozatlanul. Főleg, miután Spinoza hozzáteszi, hogy az ismeret első foka a tévedések, a második és a harmadik fokok pedig az igazság forrásai, s csak ezek tanítanak meg az igaz és téves megkülönböztetésére. A megismerés első foka a dolgokat véletlenekként fogja fel, míg a második tartozik az „ész természetéhez", mely a dolgokat igazként fogja fel, szükségszerűségükben, úgy, ahogy azok magukban vannak.

Most már az észre is fény derül. Következik a sokat idézett mondat (44. tétel, második következtetett tétel): „Az ész természetéhez tartozik, hogy a dolgokat az örökkévalóság szemszögéből (*sub specie aeternitatis*) fogja

fel." Azaz Isten természetének szükségszerűségéből. Ez egyszerűbb gondolat, mint amilyennek tűnik. Annak az előbbi gondolatnak újrafogalmazásáról van szó, amely szerint az igaz, az ésszerű tudás annak a tudása, ami közös és időn kívüli minden dologban. Azaz a természet és a geometria törvényein való elmélkedés, gondolkodás: a filozófia.

Miután már tudjuk, hogy mi az ész és mit művel, vissza is térhetünk egy-egy még elvarratlan szálhoz, mindenekelőtt az akarat kérdéséhez. Spinoza újra elismétli, hogy a szabad akarat badarság, azaz hamis képzeten, előítéleten alapul. Megjegyzi (s ez új), hogy az akaratot ő nem a kívánsághoz rendeli, hanem az igenlés, illetve tagadás képességéhez, továbbá, hogy az akarat és az értelem egy és ugyanaz. Azaz, ha igenlek valamit, akkor akarom.

E rész végén Spinoza összefoglalja, hogy mi az, ami hasznos, s hogy az előbb elmondottak miért hasznosak ránk nézve? Egyrészt megnyugtatja a lelkünket, mivel megtanít arra, hogy Isten megismerésében (az örök, változatlan, szükségszerű dolgok ismeretében) van legfőbb boldogságunk és szabadságunk. Másrészt: megnyugszunk sorsunkban, ha rájövünk, hogy ugyanolyan szükségszerű, mint az, hogy a háromszög szögeinek összege egyenlő két derékszögű háromszöggel. (Ez minden kora újkori filozófus kedvenc példája.) Eddig a sztoikus filozófus. Spinoza azonban hozzátesz mindehhez még két „hasznot". Ez a filozófia segítségünkre van a társas életben, mert nem fogunk sem gyűlölködni, sem irigykedni, s végül a szabad polgárok jó, igazságos kormányzását is szolgálja.

Itt térünk rá a harmadik részre: *az indulatok eredetéről és természetéről*. Ezt a részt időnk végessége miatt csak röviden ismertetem, s csak a rendszer szerkezetében és magában az *Etiká*ban betöltött szerepe szempontjából.

Spinoza előrebocsátja, hogy a természetben nincs „hiba", ezért az olyan indulatok, mint amilyen a gyűlölet, harag, irigység, ugyanolyan szükségszerűséggel következnek a természetből, mint minden egyes dolog. Úgy fog tehát beszélni a vágyakról, mint ahogy a síkokról és a vonalakról (*Előszó*).

A meghatározásokban Spinoza előrebocsátja, hogy „indulaton" a test affekcióit érti, amelyek a test cselekvőképességét vagy erősítik vagy gyengítik. Ha mi vagyunk egy affekció adekvát okai, azaz teljes egészében belőlünk, mint okból, származik, akkor cselekvésről, ellenkező esetben szenvedésről beszélünk. Ehhez az első tételben hozzáteszi, hogy az adekvát képzetekből cselekvés, az inadekvát képzetekből szenvedés következik. A következtetett tétel szerint lelkünk annál több szenvedésnek van kitéve,

minél több inadekvát képzete van. (Tehát minél kevesebbet lát át az örök szükségszerűségből, minél több az előítélete, annál inkább fog szenvedni.) Minden nyelvben rokon értelmű a szenvedés és a szenvedély (*passio*). A szenvedélyek tehát inadekvát megismerés következményei.

Ennél radikálisabb racionalizmus el sem gondolható.

A fentiekhez a 6. és 7. tételben egy új gondolat kapcsolódik, amely szerint minden dolog, amennyiben rajta áll, arra törekszik, hogy megmaradjon a létében. Ez minden dolog valóságos lényege (*conatus*). Ebből a gondolatból lehet egy ontológiai, ha nem is erkölcsi, belső hajtóerőre következtetni, mint önfenntartási ösztön, libidó („*élan vital*"). A lélek, akár adekvátak a képzetei, akár inadekvátak, akárcsak minden dolog, mindenképpen megmaradni törekszik létében, méghozzá meghatározatlan tartamra, s tudatában is van törekvésének. Itt tehát azonnal eljutottuk a fizikától az antropológiáig.

A következő lépés is logikus. Ami testünk cselekvőképességét növeli vagy gátolja, az lelkünk gondolkodóképességét is növeli vagy gátolja (11. tétel). A korábban vázolt összefüggés tehát fordítva is áll. Minél adekvátabb a képzetünk, annál inkább cselekszünk, ugyanakkor minél inkább növekszik testünk cselekvőképessége, annál inkább növekszik lelkünk gondolkodóképessége.

Az érzelemelméletek többsége „dualizmussal" indít, mint szeretet/gyűlölet, vonzás/taszítás, s minden egyéb érzelmet ebből vezet le. Spinoza is ezt teszi, ő az öröm/szomorúság dualizmussal indít. Örömön az olyan szenvedélyt érti, amelyben a lélek nagyobb tökéletességre megy át, szomorúságon pedig azt, amelyben kisebbre. A harmadik indulat a kívánság. E három indulat alapindulat. Azaz minden egyedi szenvedély e három alapindulat módosulásából értelmezhető, helytől, körülményektől, gondolatoktól, adekvát vagy inadekvát megismeréstől függően.

Lássunk néhány alapnak tekinthető példát: a szeretet öröm, melyet egy külső ok képzete kísér, a gyűlölet pedig szomorúság, egy külső ok képzetével. A remény állhatatlan öröm, amelyet valamely jövő vagy elmúlt dolog képe kelt, a félelem pedig állhatatlan szomorúság ugyanazért. Vagy (37.): „Egy kívánság, amely szomorúságból vagy örömből, gyűlöletből vagy szeretetből fakad, annál nagyobb, minél nagyobb az indulat."

Minden dolog lehet esetlegességből remény és félelem oka. (Tudjuk, véletlen nincs, az esetlegesség itt annyit jelent, hogy valaminek nem is-

merjük az okát.) Az a megjegyzés, hogy az ember csak annak az erényét irigyli, aki vele egyenlő, kissé „kilóg" a szövegkörnyezetből, de fontos, mert igaz.

A végső (összefoglaló) következtetés annak a belátása, hogy lehetetlen ezt a témát minden egyes megjelenésében elemezni, minthogy annyiféle öröm, szomorúság és kívánság van, amennyi az azokat kiváltó tárgy s ember, akiket ezek a különböző tárgyak különbözőképpen afficiálnak.

Az egyes indulatok meghatározásának bemutatását mellőzöm, már csak azért is mert, mint az elején már jeleztem, ebben Spinoza nem nagyon különbözik elődeitől és utódaitól sem. Ha érdekel benneteket, olvassátok el.

A negyedik rész címe: *Az emberi szolgaságról, vagyis az indulatok erejéről.*

A bevezetésben Spinoza megismétli a sztoikus gondolatot, hogy az ember tehetetlensége indulataival szemben az ember szolgasága. Itt mondja ki expressis verbis, hogy az örök és végtelen lényt Istennek vagy természetnek nevezzük. Megismétli továbbá, hogy a szubsztanciának (Istennek, illetve a természetnek) nincsen célja, csak az embernek van, s hozzáteszi, hogy a tökéletesség és a tökéletlenség a gondolkodás móduszai, azaz emberi fogalmak. Így tehát jó és rossz is emberi fogalmak, a gondolkodás móduszai. (Emlékeztek Hamletre? „[N]incs a világon se jó, se rossz; gondolkodás teszi azzá.") Ehhez azonban Spinoza azonnal hozzáfűzi a „jó" egy olyan fogalmát, amely mégiscsak a tökéletességgel tart rokonságot, mi több: megelőlegezi az „ész szerint élni" később kibontott gondolatát, amely szerint az a jó, ami az embert közelebb viszi mintaképéhez. Ide fogunk a végén elérkezni, de egyelőre még ennek az útnak a kezdetén tartunk.

A meghatározásokban Spinoza megelőlegezi, hogy jó alatt azt érti, amiről biztosan tudjuk, hogy hasznos ránk nézve (1.), továbbá, hogy ellentétes indulatokon olyan ugyanazon nemhez tartozó indulatokat érti, amelyek ellentétes irányba taszítják az embert (5.). Végül erényen és képességen ugyanazt érti. S itt jön az a meghatározás, amelynek alapvető szerepe lesz az egész gondolatmenetben. Az erény „maga az ember lényege, vagyis természete, amennyiben hatalma van olyasmit megtenni, ami pusztán az ő természetének törvényeiből érthető" (8.). Ez a tétel ugyanis a morális autonómia meghatározása, amely jellemző lesz az egész újkori filozófiára, bár az emberi természet törvényeit különbözőképpen értelmezik.

Spinoza azonnal hozzátesz (a 3. tételben) mindehhez egy antropológiai értelemben vett pesszimista passzust. Az erő, amellyel az ember megmarad

létezésében, korlátozott, s a külső okok hatalma végtelenül felülmúlja. Hiszen az ember a természet része, amely mérhetetlenül hatalmasabb nála. Itt Spinoza nem a halálra gondol, hanem a szenvedélyekre, amelyeket külső okok keltenek bennünk, s ezeknek a szenvedélyeknek az erejére.

A 7. tétel kimondja, „hogy egy indulatot nem fékezhet és nem szüntethet meg más, mint egy vele ellentétes és a fékezendő indulatnál erősebb indulat". Valóban így van-e? Hogyan gondoljátok? A későbbiekben Spinoza ehhez még hozzáteszi: „A jónak és rossznak igaz ismerete [...] nem fékezhet meg semmi indulatot, csak amennyiben indulatnak tekintjük" (14. tétel). Ti vajon indulatnak tekintitek-e a jó vagy rossz ismeretét? (Hogy mi az „igaz" ismeret, Spinozánál már tudhatjátok, bár a későbbiekben erről még több is kiderül.)

A 20. tétel szerint minél inkább törekszik valaki arra, s képessége is megvan hozzá, hogy a saját hasznát keresse, azaz létét fenntartsa, annál több benne az erény. Mit jelent ez? Azt, hogy az erény az, ami az embernek hasznos? Persze, tudjuk, hogy minden dolog léte fenntartására törekszik. Mi az, ami az ember számára hasznos? Az, ami létét fenntartja. S miféle létét?

Hamarosan megjön az első válasz kérdésünkre. Kiderül, hogy amennyiben az embert inadekvát képzetek determinálnak cselekvésre, nem tudhatjuk, hogy erényből cselekszik-e, de ha adekvát képzetek determinálják, akkor igen (23. tétel). Azaz, az igaz megismerés az erény egyik feltétele. Tehát annak feltétele, hogy ne külső, hanem belső okok determináljanak cselekvésre. A számunkra „hasznos", azaz erényes, tehát az „igaz ismeret" függvénye. S azonnal jön a végkövetkeztetés (24. tétel), amelyben Spinoza bevezeti az „ész vezetése" gondolatát. Feltétlenül erényből cselekedni annyi, „mint az ész vezetésével cselekedni, élni és létünket fenntartani, mégpedig magunk hasznának keresése alapján". Tehát az ésszerűen vezetett élet erényes élet, s a leghasznosabb a számunkra.

Így kapcsolja össze Spinoza az akkoriban kibontakozó polgári világ egyik alapvető (pozitív) fogalmát, a hasznosságot, az erény fogalmával, méghozzá a tudás, az ésszerűség vezette életvitel közvetítésével.

Hamarosan megtudjuk, hogy az ész vezetése (Isten, azaz a természet, lehetőség szerint legadekvátabb ismerete) szerint élő ember nemcsak saját magának, hanem másoknak is hasznos, mivel nincs szenvedélyeknek alávetve, s ezzel nem ütközik mások szenvedélyeivel. „Aki az erény útján jár, azt a jót, amelyet magának kíván, a többi embernek is fogja kívánni,

mégpedig annál jobban, minél nagyobb benne Isten ismerete" (37.). Tehát, ha az én életem jó élet, azaz saját javamat akarom, saját hasznomat, méghozzá ésszerűen, szenvedélyek nélkül, akkor ugyanezt kívánom mindenki más számára, s mindenkinek hasznára és javára válok. Ugyanez a gondolat fordított felállásban is megfogalmazódik a 40. tételben. „Ami az emberek állami közösségének javára szolgál, vagyis ami előidézi azt, hogy az emberek egyetértésben élnek, az hasznos, s viszont, ami egyenetlenséget támaszt az államban, az rossz." (A *Teológiai-filozófiai tanulmány*ban példaként bemutatott demokratikus mintaállamról van szó.)

Az előbb felvázolt gondolatmenet nyomán Spinoza egy új erénytáblázat különböző erényeit és bűneit sorolja fel. Ez a felsorolás verte ki legjobban a biztosítékot, mivel Spinoza itt felforgatja a hagyományos görög-római, s elsősorban a keresztény erénytáblázatokat, ahogy ezt már az igazi „hasznosság" fogalmának erénybe foglalásakor is megtette.

„A remény és félelem indulatai önmagukban véve nem lehetnek jók" (47.). A keresztény erénykódexben a remény, a szeretettel és a hittel együtt, mint tudjátok, a legfőbb teológiai erényekhez tartozott. A szeretetről Spinoza azt írja, hogy szertelen is lehet, míg a hit nem is szerepel az erénylistában. Az 50. tétel ennél is súlyosabb: „A részvét oly emberben, aki az ész vezetése szerint él, magában véve rossz és haszon nélkül való". Vagy (53. tétel): „Az alázatosság nem erény, vagyis nem az észből ered", vagy (54. tétel): „A megbánás nem erény [...], aki megbánja tettét, kétszeresen nyomorult, vagyis tehetetlen." Spinoza tehát meglehetős radikalizmussal átértékeli az értékeket.

Majd az 59. tételben egy új gondolatmenet kezdődik. „Minden cselekedetre, amelyre oly indulat determinál bennünket, amely szenvedély, az ész is determinálhat indulat nélkül."

Hogyan értsük ezt? A korábbiakban, emlékeztek, Spinoza azt mondta, hogy egy indulatot csak egy vele szemben álló erősebb indulat győzhet le. Szerettük is ezt a gondolatot. Akkor itt mi is történik?

Nos, a bizonyítás első része is csak a rendszer összefüggésében meggyőző. A második így sem.

A szomorúság nem determinálhat amúgysem cselekvésre, mivel csökkenti cselekvőképességünket, s ezért szomorúság esetében cselekvésre csak az ész determinálhat. Az öröm csak akkor és annyiban rossz, amennyiben és amikor cselekvőképességünket csökkenti. Így rossz öröm esetében

cselekvésre megint csak az ész determinálhat. Végül, ha az öröm jó, akkor egyezik az ésszel. A szenvedély (a szenvedés) csak annyiban növelheti az ember cselekvőképességét, amennyiben nem tudja azt adekvátan felfogni. „Ha tehát az ember az öröm hatása alatt oly tökéletességre jutna, hogy magát és cselekedeteit adekvát módon felfogja, akkor alkalmassá, sőt, alkalmasabbá válnék ugyanazokra a cselekedetekre, amelyekre most olyan indulatok determinálják őt, amelyek szenvedélyek." Nézzük a harmadik alapemóciót! Kívánság. Nos, a kívánság a cselekvésre való törekvés. Mit kívánunk? Nagyobb tökéletességet. Ha egy szenvedély nagyobb tökéletességbe vezet, akkor erre (a kívánság által) az ész is determinálhatna.

Gondolom, hogy ennek a végkövetkeztetésnek a gyengéit nem nehéz belátni. Pontosabban szólva, akkor igaz, ha kivétel nélkül elfogadjuk mind a cselekvés, mind a tökéletesedés, mind a hasznosság, mind pedig az adekvát ismeret Spinoza általi meghatározásait. Mondjuk, ha X naponta megveri a feleségét, akkor az Spinoza szerint nem cselekvés, hanem szenvedés, már azért is, mert, mondjuk, szomorúság kíséri, s a férfi tökéletlenségre megy át. Ki akarna tökéletlen lenni? Ha ezzel szemben egy másik erősebb indulat áll (mondjuk X szereti az asszonyt), az le fogja győzni a megverésre való kívánságot. De az ész determinálhatja erre is meg arra is, feltéve, hogy a cselekvőt nem külső erő afficiálja, hanem saját természete. S ha belső természete a feleség megverésére afficiálja? Nem azért veri meg, mert szokás, vagy mert az asszony provokálta, hanem „csak", vagy mert az neki hasznos, vagy jó? Spinoza rendszere nem azért racionalista, mert azt hinné, hogy az emberek általában képesek lennének az ész vezetése szerint élni, hanem azért, mert ezt a hiányt ismerethiányból, továbbá külső „afficiálódásból" vezeti le. Spinoza számára gonosz nem létezik, s az ész makulátlan. Ennyiben naivabb legtöbb elődjénél és utódjánál. Ez a szakmai ártalom nagyon szerethető.

S ez elmondható arról is, ami ezután következik.

Fogalmaink csak azért vannak a rosszról, mert nemcsak adekvát képzeteink vannak. Annyiban, amennyiben adekvátak képzeteink, csak jó és jobb létezik. Az ész vezetése mellett a nagyobbik jót választjuk. Ebből következik az is, hogy „a szabad ember semmire nem gondol kevésbé, mint a halálra: bölcsesség nem a halálról, hanem az életről való elmélkedés" (67. tétel). Ez már abból is következik, hogy a halálról nincs adekvát képzetünk. „Ha az emberek szabadoknak születnének, nem alkotnák meg a jó és a rossz fogalmát mindaddig, amíg szabadok" (68.).

Miután Spinoza szerint az ember akkor szabad, ha kizárólag az ész vezetése alatt él, az ember nem születhetik szabadnak. Mégis, ez a gondolat lesz nemsokára a felvilágosodás, s egyben az újkor, vezető eszméje: „minden ember szabadnak születik, s egyaránt van ésszel és lelkiismerettel felruházva". Spinoza ideálja axiómává válik a következő századok liberális közgondolkodásában, s ezért sem szorul többé bizonyításra.

Ezek után következik a „szabad ember" meghatározása, illetve arcképe. Részben idea, részben önarckép. Már sokszor hivatkoztam Nietzschére, s most is ezt teszem. A filozófia – többek között – önéletrajz. Ebben az esetben egy Spinoza nevű *„cogito"* önéletrajza, önarcképe.

Ő a szabad ember, mert (69. tétel) éppen olyan nagy a veszélyek elkerülésében, mint a veszélyek legyőzésében. Mert (70. tétel) tudatlanok között élve jótéteményeiket tőle telhetően elhárítani igyekszik. Mert sosem cselekszik álnokul, hanem mindig becsületesen (72. tétel). Mert inkább egy szabad államban él, mint magányosságban, ahol csak önmagának engedelmeskedik (73. tétel). S ő az is, aki nem gondol a halálra, csak az életre.

Spinoza a negyedik rész befejezésekor úgy érzi, hogy a geometria módszerével előadottakat össze kell foglalnia, hogy jobban bevésődjenek az emberek elméjébe. Ezt egy függelék formájában újabb 32 főtétel felsorolásával és igazolásával teszi.

Ezek közül csak azokra hivatkozom, melyek szerintem valami újat tesznek hozzá az értelmezéshez. Így például a 9. főtétel a „hasznosság" fogalmát értelmezi. „Semmi sem hasznosabb az ember számára, írja, mint egy (másik)észtől vezetett ember." Ugyancsak a hasznossághoz: „állami közösségükből sokkal több haszon származik, mint kár" (14. főtétel). A 24. főtétel szerint a felháborodás a méltányosság látszatát kelti, „mégis törvény nélkül élnek ott, ahol mindenkinek szabad más tetteiről ítélkeznie". (Amerikai diákjaim ezt a *„self-righteousness"* bírálatának értelmezték.) A 29. főtételben Spinoza a pénz igazi hasznáról beszél, amely abban áll, hogy egyedül szükségleteinken mérjük a gazdagságot. A 32. főtétel visszatér a már elmondottakhoz, amely szerint az emberi hatalom korlátolt, s így nincs feltétlen hatalmunk arra, hogy a rajtunk kívül létező dolgokat alkalmassá tegyük használatunkra. A feltétlen szón van a hangsúly.

S itt fogalmazódik meg egy új és fontos gondolat, vagy inkább egy hitvallás: ha „mégis olyasmi ér bennünket, ami ellenkezik azzal, amit a hasznunkra való tekintet követel, azt nyugodt lélekkel fogjuk elviselni, hacsak

tudatában vagyunk annak, hogy teljesítettük kötelességünket". A kötelességteljesítés! Ebből is látjuk, hogy egy polgári világban vagyunk.

Ezzel véget ér a negyedik, *Az emberi szolgaságról* című rész, de amelyben egyre inkább az emberi szabadságról szól a mese. Ezt követi az utolsó, ötödik, lezáró rész, amely az emberi szabadságról szól, holott Spinoza ezt a részt is az emberi szolgaságról való elmélkedéssel vezeti be. A filozófia etikája itt is, mint az ősöknél, s az újkori utódoknál, a „jó élet" felvázolásával és ajánlatával ér véget. S mint a klasszikus rendszeralkotók esetében előtte (nem okvetlenül utána) a Jó Élet a *vita contemplativa*, azaz a gondolkodás és erény kettős gyönyörűsége.

Az ötödik és befejező rész előszava Descartes „tobozmirigyének" cáfolata. S az első tétel össze is foglalja Spinoza megoldását Descartes rosszul megválaszolt kérdésére. „Aszerint, amint a gondolatok és a dolgok képzetei elrendezkednek és egybekapcsolódnak a lélekben, pontosan úgy rendezkednek el és kapcsolódnak egybe a test affekciói, vagyis a dolgok képei a testben." Még azt a kérdést sem kell feltennie, hogy mi volt előbb, a tyúk vagy a tojás.

Az indulatok természetének ismételt elemzése után a 15. tétel egy nagyon nagy, bár az előbbiekből következő, lépést tesz előre a végkifejlet felé. „Aki világosan és határozottan megismeri önmagát és indulatait, az szereti Istent, mégpedig annál jobban, minél jobban ismeri meg önmagát és indulatait." A delphoi jósda felszólítását („ismerd meg önmagad!") Spinozánál a delphoi mondás folytatásának („és tiszteld Apollót") variációjához kapcsolódik. Minél jobban, tökéletesebben ismerjük meg önmagunkat, elsősorban indulatainkat, annál jobban szeretjük Istent. „Ennek az Isten iránti szeretetnek kell leginkább elfoglalnia a lelket" (16. tétel).

Ugye látjátok, hogyan fonódik itt össze két elmúlt korszak filozófiai öröksége, az „ismerd meg önmagadat" egyrészt és az *Amor Dei* (= Isten szeretete) másrészt, méghozzá két modern fogalom: a természeti szükségszerűség és a társadalmi hasznosság közvetítésével?

Hogy mit jelent Spinoza számára Isten szeretete, az a következőkben válik világossá. Isten szeretete Isten megismerése. Minél jobban megismerjük az egyes dolgokat, annál inkább ismerjük Istent (24. tétel). Végül a 25. tétel szerint a lélek legfőbb törekvése és legfőbb erénye: a dolgoknak az ismeret harmadik neme szerinti megismerése. Nos, ebből nemcsak az következik, hogy a megismerés a lélek erénye s hogy a lélek hatalma és

haszna ismereteink függvénye, hanem az is, hogy ez az ismeret az ismeret harmadik neme szerint való, tehát a legáltalánosabb adekvát ismerete, amelyből a különös és az egyes következik. Tehát nem tapasztalatból ered, sem információból, de még nem is az egyes természeti törvények megismeréséből, hanem az általános, az örök, a változatlan, a szükségszerű feltétlen tudásából, s mindent ebből eredeztet. Akárhogy csűrjük-csavarjuk, már megint elérkeztünk a filozófiához. A filozófia eszméjéhez, ha tetszik a „totalitáshoz", az abszolút igazsághoz. *Quod erat demonstrandum*. Ezt kellett bizonytani.

Eljutunk a végkövetkeztetéshez, a filozófia szokásos öndicséretének Spinoza-féle változatához. „Amennyiben lelkünk az örökkévalóság szemszögéből (= *sub specie aeternitatis*) ismeri meg önmagát és a testet, annyiban szükségképp megvan benne Isten ismerete, s tudja, hogy ő maga Istenben van, és Isten által fogjuk fel" (30 tétel). „Amit az ismeret harmadik neme szerint ismerünk meg, abban gyönyörködünk, mégpedig Isten képzetének (ideájának), mint oknak kíséretében" (32. tétel). „Az Isten iránti értelmi szeretet (*amor dei intellectualis*), amely az ismeret harmadik neméből ered, örök" (33. tétel). „Isten önmagát végtelen értelmi szeretettel szereti" (35. tétel). Emlékeztek még az első szemeszterre? Arisztotelész szerint a Tiszta Forma önmagát gondolja. De folytassuk Spinoza végkövetkeztetésének fonalát, amely csúcspontjára a 36. tételben jut el, mely szerint „a léleknek Isten iránt való értelmi szeretete maga Istennek szeretete, amellyel Isten önmagát szereti, nem amennyiben végtelen" (emberi szeretet ugyanis nem lehet végtelen), „hanem amennyiben az emberi léleknek az örökkévalóság szemszögéből tekintett lényegéből magyarázható; azaz a léleknek Isten iránt való értelmi szeretete része annak a végtelen szeretetnek, amellyel Isten önmagát szereti."

Racionalista misztikával már eddig is találkoztatok, mondjuk Meister Eckhart esetében. (*Gott ist Vernunft*, Isten az Ész, emlékeztek?) De Spinoza ebben teljesen egyedi, mert ízig-vérig modern, azaz modern fogalmak és projektek közvetítésével racionalista misztikus. E nélkül a modern filozófusokra, Lessingtől Nietzschéig tett hatása érthetetlen is lenne.

Megígértem nektek, hogy mint a filozófia dicsérete általában mindenütt, Spinozánál is a „jó élet", az „igazán boldog élet" dicsőítésében fog tetőződni. Így már a 38. tételben megtudjuk, hogy minél több dolgot ismer meg a lélek az ismeret harmadik neme (a filozófia) szerint, annál kevésbé lesznek

rossz indulatai, majd, hogy annál kevésbé fog félni a haláltól, annál tökéletesebb lesz és, persze, boldog is. A 42. tétel így egy filozófiai a közhely ellen irányul. „A boldogság nem az erény jutalma, hanem maga az erény", mivel a vágyak megfékezésére való hatalom magából a boldogságból ered.

A végkicsengésben mégis csak visszatalál Spinoza is a hagyományhoz, a „bölcs ember" ideájához, aki az örök szükségszerűség szerint tudva önmagáról és Istenről, „alig indul fel lelkében" s mindig az igazi „lelki megelégedés birtokában van".

Hogy a bölcs ember, egy eszménykép, egy transzcendentális eszme, nem pedig az empirikusan tapasztalható világ lakója, abban Spinozának sincs kétsége. A bölcsességhez, illetve boldogsághoz vezető út, nehéz, írja, s kevesen találnak rá. „Mert hogyan volna különben lehetséges, ha szemünk előtt volna az üdvösség s elérhető volna nagy fáradság nélkül, hogy csaknem mindenki elhanyagolja? De minden, ami kiváló, éppoly nehéz, mint amilyen ritka." S kérdezem tőletek nem először: vajon kívánatos-e?

Most pedig elérkeztünk Spinoza utolsó és befejezetlen művéhez a *Politikai tanulmány*hoz (*Tractatus Politicus*). Miután időnk márt régen lejárt, ennek a műnek csak néhány alapgondolatát fogom röviden megemlíteni. Nem térek rá a Spinoza által felvázolt két alkotmánytervezetre, inkább azokra az elméletekre összpontosítok, melyek az *Etika* antropológiai fejtegetéseit világítják meg. A befejezetlen mű 11 fejezetből áll, ezek közül én csak az első kettőt fogom figyelembe venni.

Úgy kell az embereket elfogadni, amilyenek, s nem arról bölcselgetni, hogy milyennek kellene lenniük. Bár csípős megjegyzéseit Spinoza egyes filozófusok etikája ellen irányítja, de helyettük inkább a moralista költőket találja el, hiszen nem filozófusok szokása morálszatírát írni. A következőkben azonban teljes joggal megy neki a filozófiai hagyománynak. Ők nem alkalmasak arra, hogy államelméleti kérdésekkel hozakodjanak elő, mivel az államférfiak sokkal jobban tudják, hogyan kell kormányozni és politizálni. Ez a jó megfigyelés megint egy nagyon is „újkori" gondolat, Machiavellire nyúlik vissza, akit Spinoza meg is említ. Nem kell nektek mondanom, hogy egy örökletes monarchiában nem volt a királyi méltóság előfeltétele, hogy valaki „éleselméjű, ravasz és tapasztalt férfiú" legyen.

Az emberi természetet ostorozni különben is butaság és tudatlanság Az emberi természet sajátosságai (irigység, bosszúvágy, önzés stb.) ugyanis nem hibák, mivel úgy tartoznak hozzá, mint a természethez a hideg vagy

a meleg. Az emberek természettől fogva ellenségek (14. §) (l. Hobbes). Természeti jogokról tehát csak akkor lehet beszélni, ha az embereknek közös jogaik vannak (ellen-Hobbes) (15. §). De ha az emberek egyesülnek, mindenkinek csak annyi joga lesz, amennyiben a közös jogból részesül. Következésképpen a „természeti állapotban" nincs bűn, aki kapja, marja. Bűn a törvény megszegése. Azaz nincs erkölcsi, csak jogi bűn. A bűn a közösség (az állam) törvényének megsértése. Igazságosság és igazságtalanság is csak az államban lehetséges. (Ne feledkezzetek meg a *Teológiai-politikai tanulmány*ban nagy szerepet játszó teokráciáról, melyről akkor is tudtuk, hogy már nem aktuális.)

A szabadság nem megszünteti, hanem feltételezi a cselekvés szükségszerűségét. Az ember szabadsága annyi, amennyi hatalma van (11. §). Azonban az nem az ember választásától vagy döntésétől függ, mivel „úgy vagyunk Isten hatalmában, mint az anyag a fazekas hatalmában" (22. §). Most én kérdezem (másokkal együtt): hogyan tudok akkor az ész szerint élni? Tudom, nehéz, de mégis? Úgy, hogy lehetőleg adekvátan ismerem meg önmagamat a természet szükségszerűen meghatározott móduszaként. Mi akkor annak az oka, hogy képes vagyok lényegében adekvát ismeretet formálni önmagamról? Az agyag Formálója az a bizonyos Ok? Szükségszerűség formál engem adekvát ismeretre képessé?

Ti miféle választ adnátok ezekre a kérdésekre?



NEGYEDIK ELŐADÁS

Locke, Berkeley, Shaftesbury, azaz az angol filozófia a dicsőséges forradalom idején

KEDVES HALLGATÓIM!

John Locke munkásságának zöme a dicsőséges forradalom (1688) előtti időre esik, mégis meglepetést keltett, amikor kiderült, hogy a kormányról írott két tanulmánya (*Two Treatises on Government*, magyarul: *Értekezés a polgári kormányzatról*) nem a brit „rendszerváltás" idején, annak igazolására, íródott, hanem körülbelül 10 évvel korábban. (A brit rendszerváltás az alkotmányos monarchiára való áttérés, a kétpárti brit Parlament és Felsőház, a hatalom megosztásának programja volt az Orániai-ház trónra lépése után.) Azonban Locke még olyan időkben „kezdett" írni, mikor az eredeti szövegeket lehetőleg ki sem adták, ha igen, akkor név nélkül vagy álnéven.

Locke másik, szintén figyelmet keltő, filozófiai művét, az emberi tudást elemző tanulmányt (*An Essay Concerning Human Understanding*) mintegy húsz éven keresztül írta, többször újrafogalmazta (egyes fogalmazványait álnéven vagy név nélkül kiadta), hogy majd az is teljes terjedelmében és a szerző nevével a dicsőséges forradalom idején lásson napvilágot. Magyarul is teljes terjedelmében megjelent (*Értekezés az emberi értelemről*), helyenként unalmas olvasmány.

Amikor tudott, akkor hazájában (Angliában és Írországban) tevékenykedett, s ő volt az első filozófus, aki „akadémikusként", tehát laikus egyetemi tanárként működött – hosszasabban Oxfordban, rövidebben Dublinban –, amíg engedték neki. Tanítani inkább növénytant és orvoslást tanított, mint filozófiát. Gyakorolta is az orvoslást. Hírnevét egy kísérleti és sikeres operációval szerezte. Ennek (is) köszönheti, hogy a későbbi Lord

Shaftesbury szárnyai alá vette. Mondanom sem kell, hogy kétszer kényszerült emigrációba, először Hollandiába, másodszor Franciaországba. Az azonban mégis említésre méltó, hogy a vaskalapos oxfordi „donok" még 1704-ben, tehát Locke halála évében is, be akarták tiltatni a dublini tanároknak az *Essay* tanítását.

Locke majdnem 40 éves volt, amikor első filozófiai művét írni kezdte, s mint ezt már említettem nektek, húsz egész esztendeig írta, s röviddel halála előtt fejezte be.

Két hosszabb könyve közül a másodikról, a kormányról írottról, fogok nektek bővebben beszélni. Nemcsak azért, mert ezt a könyvet én többre becsülöm (ez az én dolgom), hanem a hatástörténet miatt. Míg a kormányokról írt könyve lett a „whig" (liberális) filozófia krédója, s megkerülhetetlen volt Montesquieu s még Rousseau és Kant számára is, addig a tudást, megismerést elemző tanulmánya inkább közvetítő szerepet játszott Descartes és Hume között. Nem azért, mert több gondolkodó (többek között Berkeley és Leibniz) némely alapvető állítását szellemesen cáfolta, ugyanis a szellemes cáfolatok még egyetlen jó filozófiának sem ártottak, inkább arról van szó, hogy míg a szerződéselméletben Locke megkerülhetetlen maradt, addig ismeretelméletben Hume, nem sokkal későbben és radikálisan, meghaladta.

De haladjunk sorban, s kezdjük az *An Essay Concerning Human Understanding* című hosszú mű rövid elemzésével. Erről a munkáról sokan mutatták ki, hogy filozófiailag, hogy úgy mondjam, problematikus. Nem azért, mert következetlen, hiszen, mint láttátok, minden filozófiában fellelhető legalább egy termékeny következetlenség, hanem azért, mert filozófiailag slampos. Ugyanazt a fogalmat ötször-hatszor határozza meg s minden esetben másként. Tehát nem tudjuk pontosan, hogy ez a kategória, azaz ez a színész, mint például az „eszme" vagy a „reprezentáció", a következőkben milyen szerepet fognak játszani. Ezek a kategóriák pedig a könyv alapfogalmai közé tartoznak.

Locke tisztában volt ezzel, tudta, hogy a könyv különböző változataiban másként határozza meg az egyik vagy másik fogalmat, de hozzátette, hogy ez nem számít, mert az intelligens olvasó amúgy is tudja, érti, hogy miről van pontosan szó. Érdemes azért elolvasnotok könyve bevezetéseképpen Locke olvasóihoz írt levelét. (Nem az egész magyarul is kiadott vaskos két kötetet.) Azzal kezdi, hogy az olvasó kezébe adja üres órái termékeit, amelyek írása számára a legnagyobb öröm forrása volt. Nem a gyorsfelfogású tudoroknak

ír, hiszen maga sem tudós ember, inkább a hozzá hasonlóknak. (Ha azt hiszitek, hogy ez irónia, tévedtek.) Inkább az absztrakt gondolkodáshoz szokottak nevezzenek unalmasnak, mintsem azok, akiknek az absztrakt gondolkodás szokatlan, félreértsék, vagy ne értsék. (Azt a máig divatos közhelyet, hogy a filozófia „absztrakt", Locke vezette be a közgondolkozásba.) Végül magasztalja a tudósok társadalmának (*Commonwealth of Learning*) mesterépítészeit (Boyle, Sydenham, a „hasonlíthatatlan Newton"), akiknek keze alatt dolgozó kismunkás szerepére vállalkozik. Ez sem jelentéktelen szerep.

Az elemzés kritikai éle Descartes ellen irányul. Saját bevallása szerint Locke csak felületesen olvasta a *Leviathant*, s Spinozát még kevésbé ismerte. Azaz, vallja, csupán saját gondolkodására támaszkodik, arra a bizonyos józan, mindennapokban használatos, észre, amellyel mindnyájan egyaránt meg vagyunk áldva

Ahhoz, hogy megismerjük tudásunk forrásait, előbb azt kell igazolnunk, hogy mi nem annak forrása. A mű első könyvében a „negációt" elemzi, azaz azt, hogy mi nem a tudásunk forrása.

Sem velünk született elméleti, illetve gyakorlati elvek (*principles*), sem velünk született eszmék nem lehetnek tudásunk forrásai, mivelhogy ilyenek nincsenek.

De miért hiszünk mégis bennük? Mert általánosan elfogadottak. Azonban az egyetemes konszenzus nem bizonyíték. Amellett a logikai alapelvekben nincs is ilyen egyetemes (velünk született) konszenzus, például sem gyerekek, sem őrültek (vagy mondjuk költők) számára nem érvényesek. Az emberek különben is csak akkor fedezik fel ezeket az elveket, amikor eszüket használni kezdik. Továbbá, ha a konszenzus bizonyítéka az elvek velünk való születésének, akkor az, hogy kettő meg egy egyenlő hárommal is velünk született. S mi a helyzet a morális elvekkel? Mondjuk, a hit vagy az igazságosság elveivel? Nem lehetnek velünk születettek, minthogy bizonyításra szorulnak. Az emberek cselekedetei, írja Locke (Első könyv, III/7.), különben is igazolják, hogy az erény nem velünk született elv.

Azonban az elvek után térjünk rá az eszmékre (ideákra). Azonnal jön az adu (Descartes-tal szemben), Isten eszméje nem született velünk, mivel emberenként, koronként vagy van Isten, vagy nincs, s ha van, akkor különböző. Ugyanez áll a szubsztancia eszméjére. Azaz velünk született eszmék nem lelhetők fel minden ember emlékezetében. Arra emlékszünk, amit tapasztaltunk, átéltünk, amiről hallottunk.

A második könyvben az elmélkedés a „pozitív" irányába fordul. Ha velünk született elvek és eszmék nincsenek, akkor vajon mi tudásunk forrása?

Mire gondolunk, amikor gondolkozunk? Eszmékre (mint keménység, gondolkodás, elefánt stb., az ő példái). Mi hozza létre ezeket az eszméket? Az észlelés (*sensation*) és a reflexió.

Az elme üres papírlap vagy üres tábla (*tabula rasa*). Mi írja tele? Mi festi tele képekkel? A tapasztalat. (Erre a fordulatra ráismertek. Platón beszélt a lélekről, mint egy viasztábláról, amelybe a tapasztalat vési a jeleket.) Az eszmék első forrása az észlelés (mint sárga, hideg, puha), a második pedig elménk működése, a reflexió. Mint az észlelés fogalma, a gondolkodás, a kétség, a hivés, az akarás, a tudás stb. Ezek egyike, másika vagy mindkettő hozzák létre lelkünkben az eszméket. (Latinul ezt a gondolatot hagyományosan úgy írják le, hogy „*nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu*", azaz: semmi sincs az értelemben, ami nem lett volna – előbb – az érzékelésben.)

Az egyszerű eszmék észlelések eszméi, az érzékszervekből eredő minőségek, amelyeket az elme sem nem tud létrehozni, sem nem képes eltüntetni. Az észlelés és a reflexió „közös" tapasztalatai a gyönyör és a fájdalom.

Ezt követően Locke tesz egy később is szerepet játszó megkülönböztetését az elődleges és másodlagos minőségek között. Elsődleges minőségek az anyag, alak, méret, mozgás, másodlagos minőségek a színek, ízek, hangok. Az elsődleges minőségek „hasonlóságok" (*resemblance*), mivel magukban a dolgokban vannak (objektívek), míg a másodlagosak nem hasonlóságok. Innen eredt a következtetés, hogy a másodlagos minőségek szubjektívek.

Miután megismerkedtetek Locke alaptéziseivel, ezek után inkább mazsolázok, azaz kiemelem azokat a gondolatokat, melyeket az egyik vagy másik szempontból fontosnak ítélek. Így például Locke nagy teret szentel az állatok és emberek megkülönböztetésének. Abszurdnak tekinti Descartes gondolatát, hogy az állatok voltaképpen gépek. Az állatok is tudnak összehasonlítani, asszociálni, bár nem tudnak absztrahálni. Az absztrakció tisztán emberi képesség. Az absztrakció segítségével jutunk el a modalitás (térbeliség, alak, hely), a viszony és a szubsztancia kategóriához.

Locke számára elfogadhatatlan a kiterjedés és a test (szilárdság, szoliditás) fogalmainak összemosása (mint Descartes és Spinoza állította, bár Locke az utóbbira nem hivatkozik). A tér kiterjedés, de van testetlen tér is. A vákuum is tér, de nem test. Továbbá, hogy az egymásra következés

eszméje nem a mozgás eszméje (lásd a gondolatok asszociációját). Az idő nem más, mint mért tartam (*duration*). Valamivel mérjük a tartamot. De mi az, hogy tartam? Honnan ered a tartam eszméje? Először is az elménk működéséből, amelyben felmerül egy gondolat vagy kép, majd eltűnik, s a következőnek adja át a helyét. Másodszor jelenségek megfigyeléséből, amikor megfigyeljük az egymásra következő jelenségek távolságát. Harmadszor, amikor megfigyeljük az egyes események ismétlődését s a közöttük levő távolságot. Negyedszer abból a tényből, hogy dolgokat, illetve gondolatokat meg tudunk ismételni, s így el tudjuk gondolni „közöttük" a tartamot. Holott, mondja Locke, semmi sem „tart", ami létezik. Végül: ha ismétlést ismétlés követ és követ, akkor eljutunk az örökkévaló fogalmához, a jövő végtelen tartamának fogalmához.

A hatalom, erő, képesség (*power*) fogalma *viszonyfogalom* (valamire, valamihez, valami ellen stb.). Melyek az emberi elme képességei (*powers*)? Gondolkodni és akarni. Az emberi cselekvés hatalmának, illetve erőtlenségének (*potency*, *impotency*) ismeretéből született a szabadság (*liberty*) és szükségszerűség (*necessity*) fogalma.

Nincs szabadság gondolkodás, akarás nélkül, de van gondolkodás és akarás szabadság nélkül. Szabadnak lenni annyi, mint képesnek lenni azt gondolni és azt megcselekedni, amit az elme preferál (választ). S ha ebben megakadályozzák, akkor az ember a szükségszerűség kényszere alatt cselekszik. Itt következik két fontos, a filozófus elődökkel szakító gondolat. Egyrészt, hogy a szabadság (*liberty*) nem az akarathoz kapcsolódik, másrészt, hogy a szabad szükségszerűség nonszensz.

Ha be vagyunk zárva valahova s nincs módunk szabadulni, mi akkor ebben az akarat szerepe? S vajon szükségszerű-e, hogy be vagyunk zárva? Az eleven ember szíve dobog, ez szükségszerű, de mi köze ennek az akarathoz vagy a szabadsághoz? Az akaratlagos ellentéte nem a szükségszerű, hanem a nem akart, a kényszerű (*voluntary/involuntary*). A szabadság a cselekvő hatalma, nem az akarat „tulajdonsága", minthogy az akarat nem más, mint maga ez a hatalom, ez a képesség (*ability*). Nem az a kérdés tehát, hogy az akarat szabad-e, hanem, hogy az ember szabad-e („*the question is not proper, whether the will be free, but whether a man be free*"). (Második könyv, XXI/21.) Tehát nem az a kérdés, hogy az akarat szabad-e, hanem hogy van-e szabadságom (ebben az esetben „*freedom*") arra, hogy azt tegyem, amit akarok.

Akkor mi az, ami az akaratot „meghatározza"? A bizonytalanság, a határozatlanság, a tudatlanság (*uneasiness*) az, hogy bizonytalanok vagyunk abban, hogy mi számunkra jó, hogy mi tesz boldoggá.

A modalitás kategóriáinak elemzését mellőzöm s röviden térek rá a viszony (*reláció*) kategóriáinak tárgyalására, amely Hume felé vezet. Kezdi az ok, illetve okozat értelmezésével. Az észlelés és a reflexió egy sor egyszerű vagy bonyolult eszmét hoz létre. Azt, ami ezeket produkálja, oknak nevezzük, s amit létrehoz okozatnak.

S mi vajon az identitás? Három esete: Isten identitása, a véges intellektusok (növények, állatok, emberek identitása) és a testek identitása. A „*principium individuationis*" (egyetlenség, egyedi azonosság elve, amelylyel hamarosan Leibniznél találkozunk) nem más, mint az egyes dolgok egzisztenciája, létezése, épp-így-létezése. Mi az ember identitása? Életének folytonossága. Azonos személyről (*person*) beszélünk. Az ember, a személy, tudatos lény. Identitása tehát csak tudatosságában lehet. Ezt pedig emlékezetünkben hordozzuk. Számos dologra emlékezünk, míg másokat elfelejtünk. Mégis, ebben az emlékezetben mindig megőrződik személyiségünk folyamatossága. Nem az a kérdés, hogy ezt a kontinuus emlékezést milyen „szubsztancia" hordozza, minthogy maga ez az emlékezés a személyiség öntudata, azaz identitása. (Vallási kérdés: mi van akkor a feltámadással? Ugyanazokkal az emlékekkel támadunk fel? Ugyanaz az ember leszünk-e?)

Mi erről a ti véleményetek? Vajon ti is úgy gondoljátok, hogy a személyiség azonosságát emlékei hordozzák, tehát hogyha egy nyolcvanéves úgy beszél négyéves korának egyik élményéről, hogy „amikor én négyéves voltam", akkor vajon önmagáról beszél-e?

Vannak-e igaz és hamis eszmék? Csak állítások, illetve tagadások, lehetnek igazak, illetve tévesek. Az eszmék szavak. Mit jeleznek az általános szavak? Ugye emlékeztek a nominalisták és realisták között folyó középkori vitára? Nos, Locke a „nominalistáknak" ad igazat. Az általános fogalmak absztrakcióból erednek, abból, hogy az egyest és különöst kizárva eljutunk a bennük közöshöz, az általánoshoz, s ebben a minőségben jelként használjuk. Az általános fogalmakat nevezik a különös és egyes létezők lényegének. Megkülönböztethetjük a reális és a nominális lényegeket – mondjuk, állat vagy ördög – referensük szerint. (Vajon referensük észlelés és reflexió által ismert egyesektől, illetve különösöktől absztrahál-e?)

Itt már elérkeztünk Locke nyelvelméletéhez. Csak néhány gondolatát tudom kiemelni. Legérdekesebb szerintem az, amit az egyes eszméjéről (*principium individuationis*) mond, ugyanis, hogy a világ összes szavai nem meríthetik ki (írhatják le adekvátan) egyetlen egyes eszméjét sem. Hogy általános fogalmakat, mint általános fogalmakat, egymásra nem vonatkoztatunk, nem újság (Arisztotelész), de itt mégis újságnak hat. Nem mondhatom egy emberről hogy racionalitás, fehérség vagy állatiság (Locke példái), mert ez kettős identitás lenne, de, persze, mondhatom, hogy az ember racionális lény, s ezzel az identitás (emlékezet, öntudat) feltételét jelzem. Arról is beszél, hogy a szavakkal vissza lehet élni, s hogy meg kell különböztetni a kommunikáció közéleti és filozófiai típusát.

Rátér továbbá egy nem kevésbé fontos kérdésre, mint az igazság. Mitől igaz egy kijelentés? Attól, hogy a jeleket, azaz a szavakat, azaz az eszméket helyesen csatolom-e egymáshoz vagy különítem el egymástól. (Nem lehet igaz, ha akárcsak az egyik csatolt eszme ismeretlen.) Biztosan tudhatjuk, hogy Isten létezik, holott nem született velünk Isten eszméje, de ellátott bennünket mindazokkal a képességekkel, amelyekkel a fogalmát és létét be tudjuk bizonyítani. Ugyanakkor észleljük a dolgok létezését is. A moralitás (etika) pedig az emberiség közös tudománya és ügye (*science and business*). Az ítélkezés (az ítélkezés képessége) által feltehetjük, hogy egy dolog van, vagy úgy van, anélkül, hogy tapasztalnánk. A valószínűség az egyetértés látszata, mely kétségbe vonható bizonyítékokra támaszkodik. Egyetértésünket a megalapozottságnak vagy legalább a valószínűségnek kell vezetnie.

Legmagasabb rendű tudásunk intuitív és nem logikai következtetés gyümölcse. Az evidenciát értjük intuitíven. Locke ezenfelül megkülönbözteti a hitet a tudástól, az igaz tudást a tévedéstől. Mindezeket időnk rövidsége miatt nem tudom nektek bemutatni. Azonban, remélem, már ennyiből is képet alkothattatok Locke filozófiai alapgondolatairól. Így tehát végre hozzáfoghatok nagyhatású politikai főművének bemutatásához.

Itt sem hagyjuk el a józan emberi elme birodalmát. Azonban az „*empirizmus*" birodalmát, feltéve, hogy szőröstől-bőröstől eddig ott tartózkodtunk, amit mindenképpen kétlek.

A kormányzatról szóló két tanulmány (*Two Treatises of Government*) úgy robbant be a politikai gondolkodásba, mint Arisztotelész és Machiavelli politikai írásait kivéve egy sem. Mi több, ez volt talán az egyetlen politikai

filozófiai mű, amely közvetlen hatást gyakorolt a modern politikára. Szerzője „kiáltványa" megjelenése után öt esztendővel visszavonultságban hal meg, de addigra már megjelent könyve franciául, majd hamarosan németül is. Közismert, hogy Jefferson, az amerikai Függetlenségi Nyilatkozat szerzője, s rajta kívül az amerikai Köztársaság több „alapító atyja", ezt a könyvet tanulmányozta. Pontosabban szólva a könyv második tanulmányát.

Ugyanis az első tanulmány, egy Filmer nevű monarchista elméletének cáfolata, bár a maga korában fontosnak és hatásosnak számított, nem érintette Locke mondandójának lényegét.

Filmer ugyanis a Bibliával, pontosabban szólva, Isten akaratával igazolta az abszolút monarchiát, mint az Isten akaratából a patriarchális hatalomnak (Ádámnak, majd Ábrahámnak) adományozott szuverenitás korabeli letéteményét. Az akkor Angliában uralkodó protestáns kultúrában, ahol a Bibliát mindenki olvasta, ismerte, idézte, egyáltalán nem volt másodlagos feladat Filmer elméletét részletesen, a bibliai idézetek más értelmezésével, megcáfolni. (Ha ismerte volna Spinoza *Teológiai-politikai tanulmányát*, Locke megtakaríthatta volna a fáradtságot, de nem ismerte.) Filmer cáfolatában Locke még a nála szokatlan szarkazmust és iróniát is latba vetette, többek között, amikor idézte Filmer előszavának egy passzusát. (Nem olvastam az eredetit, csak Locke idézetét, de hiszek neki.) Filmer állítólag azt írta az előszóban, hogy túl sok manapság a költő és a filozófus, s túl sokan vannak azok, akik a filozófusok és költők véleményei után futva egyfajta eredeti, új kormányzatot akarnak kitalálni, amely valamiféle szabadságokra jogosítaná fel őket a kereszténység nagy botrányára egészen az ateizmusig. (Ahogy akadnak tartós, ha nem is örök, igazságok, úgy vannak tartós, ha nem is örök, rágalmak is.)

A második tanulmány fogalmazza meg a modern liberális értékek politikai krédóját. Címe: *Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljáról* (*An Essay Concerning the True Original, Extent and End of Civil Government*).

A tanulmány a „természetes állapot" leírásával kezdődik. Ez a „természetes állapot" nemcsak a hobbesi természetes állapottól különbözik radikálisan, de Spinozáétól is.

(Nem egészen mellékesen jegyzem meg, hogy a kérdés – mi a „természetes" s mi a „természetellenes" – a késő reneszánsz óta izgatta az emberi fantáziát. Shakespeare-nél helyzetükben és morálisan is különböző figurák

hivatkoznak a „természetjogra", mint Júlia, Shylock vagy akár Edmund. Mi természetes? S mi természetellenes? Természetes-e, hogy a gyermek engedelmeskedik szüleinek, akármit is parancsolnak azok? Vagy inkább az, hogy szerelmét követi? Természetes-e, hogy a zsidót a velencei polgárok nem tekintik magukkal egyenlőnek? Nos, a Locke-féle válasz politikai jellegű, s ezért politikai jellegű a természetes állapot leírása is. Egy modell, egy transzcendentális eszme, amely – hogy Kantot vetítsem előre – gyakorlati transzcendentális elvként, a cselekvés normájaként szolgál.)

A természetes állapot – kezdi gondolatmenetét Locke a II. fejezetben – a teljes szabadság állapota (*state of perfect freedom*), amikor az ember azt csinálja, amit jónak lát, úgy beszél, ahogy akar és úgy diszponál javai felett, ahogy azt jónak tartja. Ugyanakkor az egyenlőség állapota is, ahol minden hatalom kölcsönös, és senkinek sincs több hatalma, mint a másiknak, ahol nincs sem függőségi viszony, sem fölé- és alárendeltség, kivéve, ha mindnyájunk Ura és Mestere nyilvánvaló akaratából valakit megbíz a szuverenitás jogával. (Locke, ismétlem, nem ismerte Spinoza elméletét a teokráciáról, de ez a Biblia olvasatából amúgy is következik.) Az egyenlőség kifejeződése az egymás iránti szeretet és az igazságosság elve is.

Bár a természetes állapot a szabadság állapota, de nem a szabadosságé. Ugyanis senkinek sincs joga önmaga és mások elpusztítására. A természetes állapotban ugyanis a természeti törvény az úr, azaz az Ész törvénye, amely az egész emberiség törvénye. Az, hogy senki sem árthat a másik életének, egészségének, szabadságának (itt: *liberty*) és birtokának. Minden ember csak a Legfőbb Alkotó hatalmának van alávetve. S mivel minden ember ugyanazokkal a képességekkel van megáldva, ezért mind az önfenntartása, mind mások fenntartása e közös természeti törvényből ered.

E törvényből következik, hogy mindenkinek joga van megbüntetni azt az embert, aki a közösség e törvényét megszegi (7–9). Ésszerű tehát tisztségviselőket választani, akikre ráruházzák azt a feladatot, hogy a közösség elleni elkövetett törvényszegést megbüntessék. Minden büntetés arányos a bűnnel. A magánember ellen elkövetett vétséget ugyanakkor a magánember javára kell jóvátenni (11–12).

Ugyanakkor: ésszerűtlen és helytelen, hogy az ember saját ügyében bíráskodjék. Ez okból Isten kinevezett egy kormányt, a Polgárok Kormányát (*Civil Government*). Az abszolút monarchia nem polgári kormány, s ellentmond a természeti törvényeknek.

A „természetes állapot" nem mese, nem is utópia. Számos ember ma is a „természetes állapotot" élvezi. A hercegek például szabadon teszik mindazt, amit akarnak. De a mindenki számára érvényes természetjogok csak a mindenki által mindenkivel kötött szerződés (*compact*) révén őrződhetnek meg. Csak akkor vethet véget a természetes állapotnak egy szerződés a természetjog alapján, ha egy közösség minden tagja kölcsönösen megegyezik abban, hogy egy közös politikai testben (*body politic*) egyesüljenek. Minden más esetben megmaradnak a természetes állapotban (14–15).

A második rész „a háború állapotát" elemzi. Minden ember, aki mások feletti abszolút hatalmat élvez vagy arra törekszik, háborút folytat ellenük. Aki beleegyezésünk nélkül hatalmat gyakorol emberek felett, az megfosztja őket szabadságuktól és rabszolgává teszi őket. Ahogy joga van a törvénytisztelő embernek megölni a tolvajt, úgy (természet)joga van a rabbá tett embernek megölni a zsarnokot, ha képes rá. Erre válasz a természetes állapot visszatérése, erőszak jog nélkül, a háború állapota. (Világos, hogy itt és az ezt követőkben, 17–20., az angol történelem fiktív elbeszéléséről van szó I. Jakab kivégzésétől a polgárháborún keresztül a dicsőséges forradalomig, azaz annak előkészítéséig.)

Hogyan lehet elkerülni a „természetes állapotba" való (háborús) visszatérést? Úgy, hogy egy társadalmi szerződéssel lépnek ki a természeti állapotból. Ekkor a természeti szabadságot felváltja a polgári szabadság olyan törvényeknek engedelmeskedve, amelyeket maguk a szerződéskötők egyetértéssel (*consent*) hoztak létre. Amíg a természeti állapotban saját akaratomat követem, ahogy tudom, addig a társadalmi szabadság állapotában közös szabályoknak engedelmeskedem, olyan törvényeknek, amelyeket a közös megegyezéssel felruházott törvényhozó hatalom alkot. Nincs az a szerződés, amellyel az ember önmaga szolgaságába beleegyezik (22–24.).

Most Locke rátért arra a kérdéscsoportra, amelynek a hatása felért a szerződéselmélet hatásával: a tulajdon elméletére.

Isten nekünk, embereknek, adományozta a földet. Saját személye az ember elsődleges tulajdona s ezzel együtt mindaz, amit keze alkot s testi ereje hoz létre. Az ember saját munkáját keveri (*mix*) a természettel: ő munkával ad hozzá valamit a természethez – mindannyiunk anyjához. Így ahhoz, amit létrehozott, magánjoga van (*private right*). Ezzel elkülönít valamit a közösből, s az tulajdonává (*property*) lesz anélkül, hogy más ehhez beleegyezését adná. S mivel utódai örökölhetik, ezzel „elsajátított" valamit, ami közös (26–29.).

Hogy az ember a maga leszedte gyümölcsöt élvezze, ez beleillik a természeti jogok rendjébe. Azonban az, hogy egy darab földet birtokoljon? Miután a munka maga minden ember természetes tulajdona, az ezzel megszerzett személyes tulajdon beleillik a természet rendjébe, ha egy ember csak annyi földet birtokol, amennyit megművel, ezzel nem zár ki másokat ugyanebből a lehetőségből. Később felfedezik a pénzt, amelynek közös megegyezéssel értéket tulajdonítottak, s ezzel megnyílik az út afelé, hogy valaki többet birtokoljon, mint amennyit meg tud művelni.

Nem ez az állítás, hanem ennek bevezetése volt az, ami hatott nemcsak a protestáns etikára, hanem a klasszikus polgári gazdaságtanra és Marx Károlyra is. Ez volt az úgynevezett munkaérték-elmélet, a teória, amely szerint csak a munka alkot értéket. Egy termék értékét a munka határozza meg – írja Locke: „Az emberi élet számára hasznos természeti produktumok értékének kilencvenkilenc százalékát munka hozza létre, s csak egy százalékát tulajdoníthatjuk a természetnek" (40.). Az emberi iparkodás (*humane industry*) a haladás letéteményese.

Térjünk vissza a sztorihoz. A munka adott jogot a tulajdonra. Majd a föld kínálata lett szűk, s így közös megegyezéssel a földnek is értéket tulajdonítottak, méghozzá pénzértéket. S miután az aranyat, ezüstöt stb. bányászni kezdték, nem minden földnek lett azonos értéke. (Annak tulajdonítanak tehát értéket, amit Istentől ingyen kaptunk, annak következtében, hogy ebben megegyeztünk.)

Mivel megígértem, hogy azokról a Locke-elméletekről fogok nektek bővebben beszélni, amelyeknek utóhatása talán máig is érezhető, átugrom az atyai hatalomról írottakat, s még a házasságról írottakat is, hogy rátérjek a VIII. fejezetre, a politikai, illetve polgári társadalom (*Of Political or Civil Society*) általános elméletének bemutatására.

Locke az összefoglalással kezdi. Mivel minden ember szabadnak, egyenlőnek és függetlennek születik, senkit sem lehet birtokától megfosztani és egy politikai hatalom alá rendelni saját beleegyezése (*consent*) nélkül. Ennek egyetlen útja egy közösségbe való egyesülés, mely biztosítja az emberek biztonságát s birtokuk élvezetét. Ezzel nem korlátozzák a mások szabadságát. Az emberek egy olyan politikai testet hoznak létre, mely nem tud másként cselekedni, mint a többség döntésének megfelelően. A politikai test hatalmát a többség egyetértésének (*consent*) köszönheti (95–96.). A politikai test minden tagja kötelezettséget vállal

arra, hogy aláveti magát többség akaratának. E nélkül ugyanis a társadalmi szerződés nem működőképes. Persze, kétségtelen, hogy számos ember nem kíván részt venni a közügyekben, s az is, hogy különböző embereknek különbözőek a nézeteik és az érdekeik. Min alapul tehát a működőképes politikai test? A többséget képező szabad és független emberek egyetértésén, akiknek megadatott a képességük a társadalom egységének megteremtésére. (Azt, hogy milyen nagy legyen ez a többség, a szerződés dönti el.) (97–99.)

Átugrom a történelmi és bibliai példákat, s ott folytatom, ahol Locke megint valami elméletileg újat s hatásosat mond. Amikor megkülönböztet nyílt, vállalt, aktív és passzív, negatív, néma konszenzust (*express consent, tacit consent*). Röviden, nyílt konszenzusról abban az esetben beszélünk, ha valaki egy kormányt támogat, részt vesz a politikai életben, hallatja a hangját. Néma konszenzusról pedig akkor, ha igénybe vesz mindent, amit a kormány nyújt, birtokot (különösen földtulajdont), utazási lehetőséget, békés életet, bár nem tevékenykedik a közéletben s nem támogatja nyíltan a kormányt. A kormánnyal való egyetértés addig ér, amíg élvezem azt, amit nyújt (119–121.). Ugyanakkor attól, hogy valaki élvezi egy kormányzás gyümölcseit, még nem okvetlenül tagja a politikai testnek. Lehet egy idegen is, aki az országban él. Ahhoz, hogy a politikai test tagja legyen, az idegennek nyíltan ki kell fejeznie a szerződéssel való egyetértését (mai kifejezéssel: kérelmeznie kell az állampolgárságát). Különben szerzőnk sajnálja, hogy nem az egész emberiség képez egyetlen politikai testet.

Most átugrom a kormányformák elemzését. De megjegyzem, hogy „politikai hatalomnak" Locke csak a társadalmi megbízatásból fakadó hatalmat nevezi: a despotikus hatalom nem politikai hatalom, akár hódításból, akár az állampolgári jogok megsemmisítéséből fakadjon is. (Mi a véleményetek erről? Lehet-e egy totális rendszerben politikáról beszélni?)

Végül újra felmerül a lázadáshoz (esetleg a forradalomhoz) való jog. Van-e ilyen jog? Lehet-e valakinek, akár egy népnek joga (nem pusztán morális jogosultsága) a fennálló törvényekkel szemben? Locke szerint – a természeti törvényekre hivatkozva – bizonyos esetekben igen (232.). Ha valaki jogtalanul alkalmaz erőszakot, akkor ezzel saját jogszerűségét szünteti meg, háborút visel, s akkor az embereknek joguk van megvédeni magukat az agresszorral szemben. Igaz, az alárendeltnek nincs joga a fölérendelttel szemben, de a jogosan lázadó lesz ebben az esetben a fölérendelt maga.

Sokan ezt a forradalomhoz való (jövőbeli) jog alátámasztásaként értelmezték. Kérdés, hogy Locke vajon annak szánta-e? Ez különben mindegy is. Könyve végén világossá teszi (243.), hogy a törvényhozó hatalom nem szállhat vissza a népre. Ugyanakkor a nép korlátokat szabhat a törvényhozó hatalom képviseletének időtartamára. Meg is szüntetheti ezt a hatalmat, amennyiben a törvényhozó hatalom intézménye hatalmával visszaél. Ilyenkor a nép visszaveheti a törvényhozó hatalmat abból a célból, hogy új és más intézményt bízzon meg a törvényhozó hatalommal. (Lásd például az amerikai forradalom, az alapító atyák többek között erre a passzusra is hivatkoztak.)

Hobbesszal szemben Locke alapvető tézise az, hogy senki sem idegenítheti el szabadságát, nem is ruházhatja át másra. Csak arra az intézményre ruházhatja át a törvényhozó hatalmat, amely minden egyén politikai szabadságát (*liberty*), békés életét és politikai egyenlőségét biztosítja.

Miután Locke jelentős politikaelméleti újításait ismertettem, megkérdeznélek benneteket, hogy van-e ezek közül valamelyiknek (vagy esetleg mindegyiknek) számotokra, azaz számunkra, politikai jelentősége vagy akár aktualitása? Tudtok-e ezekkel a gondolatokkal mit kezdeni a mai világban?

Most elbúcsúzunk Locke-tól, s egy rövid időre a politikai filozófiától is, először azért, hogy visszatérjünk az ismeretelmélethez, majd, hogy visszatérjünk az etikához.

Berkeley lelkész volt, később püspök. Ez szokásos filozófusi karriernek mondható. Életútjában voltak némely érdekességek, sőt, furcsaságok is, például, hogy Amerikában akart egyetemet alapítani. El is töltött feleségével együtt három esztendőt az Újvilágban, a Rhode Island-i házukról készült rajz is ránk maradt. Pénztámogatás hiányában azonban vissza kellett költöznie Írországba (közben Angliába is), ahol orvosságok felfedezésével és faültetéssel foglalkozott. Azonban nem ennek köszönheti hírnevét, hanem két, filozófiai gondolatait összefoglaló, rövid könyvének. Az egyik címe: *Tanulmány az emberi megismerés elveiről* (*A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*). A másiké: *Hülasz és Philonusz három párbeszéde* (*Three Dialogues between Hylas and Philonous*). Az előbbi első részének befejezése után írta meg a dialógust, majd utána fejezte be a korábban elkezdett művet.

Ezekben a művekben Berkeley egy új tónust, vagy inkább egy új programot vezet be a filozófiai diskurzusba. Ahogy már sokszor láttátok, a filozófusok állandó vitába szállnak az elődeikkel, kimutatva „gyengéiket”, más megoldásokkal helyettesítve a korábbiakat. Filozófiai elődjükre/el-

lenfelükre gyakorta csak a rossz megoldások miatt neheztelnek, de néha, így a középkorban, eretnekséggel is vádolták őket. Az is a hagyományhoz tartozik, hogy egy iskolát felületesség, félrevezetés, hamis tan terjesztése miatt támadjanak, ahogy ezt Platón már a kezdet kezdetén a szofisták elleni hadakozásában tette.

Berkeley esetében azonban másról is volt szó. Ő elvetette nemcsak Locke-ot, az elsőszámú ellenfelet, hanem Descartes-ot, Spinozát, Hobbest, Newtont és Bayle-t is – megtámadva az egész (akkori) tudományosságot. Így ő volt az első (s ezzel iskolát is alapított anélkül, hogy tudta volna), aki az újat azért támadta, mert új, mert újításaival alapot ad a szabadgondolkodásnak, tönkreteszi a tudás vallási megalapozását. Röviden: ő volt az első reakciós, a szó eredeti értelmében. Mivel reagált az újra, elvetette, veszélyesnek ítélte, s az új helyére egy másfajta, ellentétes kiindulópontot javasolt. A sors iróniája, hogy legalább egy szempontból az ő világképe lett „modernebb", mint azoké az újítóké (Descartes, Hobbes, Spinoza, Locke), akiket elvetett, akik az anyagi szubsztancia, vagy kiterjedés, mint szubsztancia fogalmát bevezették a filozófiai diskurzusba. Hume és Kant kellett ahhoz, hogy a filozófia felvegye azt a kesztyűt, amit Berkeley dobott be a ringbe. Az is a sors iróniája, hogy míg Berkeley a vallás védelme érdekében, a hitetlenek ellen hadakozva támadta a moderneket, az első filozófus, aki kérdésfeltevését komolyan vette, David Hume volt, ugyanakkor az első filozófus, aki magát ateistának vallotta.

Berkeley kérdésfeltevése az ismeretelmélet körül forog. Az egész kérdéskomplexum körül, amely azt a kérdést feszegeti, hogy honnan tudjuk, hogy amit látunk, tényleg úgy van-e, hogy amit tudunk, azt tényleg tudjuk-e, hogy amit tudunk, az valóban igaz-e? Hogy a dolgok léteznek-e? S úgy léteznek-e, ahogy hisszük, hogy léteznek? Mi garantálja, hogy a tudás rendje megfelel a dolgok rendjének? S szükség van-e egyáltalán az efféle garanciára? Berkeley lesöpri az egész kérdéskomplexumot az asztalról.

Térjünk vissza az egyetemes, normális emberi észhez. A normális emberi tapasztalathoz. A filozófia sok hűhó semmiért. Ha látok egy házat, észlelem, akkor létezik. Látom a kapuját, bemegyek a kapun. Persze hogy létezik. Tapasztalatom a létezőről akkor van, amikor tapasztalom, ha tapasztalom, akkor létezik. Híres, sokat idézett mondása élére állítja a kérdést „*esse est percipi*": azaz létezni annyi, mint észlelni. Ezt a kifejezést sokszor fogjátok még hallani, mivel Berkeley-ről hallva mindenkinek ez jut azt

eszébe. Az eredetiben: „esse is percipi" (*Principles* I/3.). Ezzel Berkeley látszólag megfordítja az egész, Platón óta gyakorolt filozófiai hagyományt. A hagyomány értelmében a mindennapi ember mindennapi tudása puszta vélemény. A filozófus hivatása, hogy kivezesse ezt a tévelygőt a barlangjából egészen az igazság fényéig. Berkeley szerint a mindennapi, természetes tapasztalaton túl, illetve felül, semmi sincsen, pontosan szólva csak a semmi van, a semmiről szóló spekuláció. Csak az létezik, amit tapasztalunk, pontosabban szólva, amit tapasztalható.

Berkeley egyszerűen, közérthetően ír, dicsérik szép angol stílusáért. Könyvei (Locke-kal szemben) rövidek, viszont mindvégig csak egyetlen kérdést taglalnak, csak egyetlen gondolatot fogalmaznak meg: az anyag egy *kiméra*, mivel ilyen nincs, senki sem tapasztalhatja. A kiterjedés sem tapasztalható, ahogy az okság sem. Emlékeztek rá, hogy Locke különbséget tett elsődleges és másodlagos minőségek között, s feltételezve, hogy a másodlagos minőségek (mint szín, hang, illat, íz) szubjektívek, addig az elsődlegesek, mint kiterjedés, súly, alak, szubsztrátum, objektívek, „azaz nem észlelésünk függvényei". Berkeley-nek nem került nagy fáradságába igazolni, hogy ha az egyik így, a másik is így, mivel nem tapasztalok elsődleges minőségeket másodlagos minőségek közvetítése nélkül.

Hülasz és Philonusz, akik között a három párbeszéd folyik, beszélő nevek. Hülasz az anyagról kapja a nevét, Philonusz pedig az ész szeretetéről. Philonusz képviseli Berkeley gondolatait, de Hülasz nemcsak előítéletek foglya (itt az lesz előítélet, ami az elődöknél az igaz tudás), hanem provokátor is. Philonuszt eszméi pontosabb megfogalmazására kényszeríti. Így például az „*esse est percipi*" tézist. Észlelhető dolgok – és csak, ami észlelhető, az nevezhető dolognak (*thing*) – csak az elmében, illetve a szellemben léteznek. Azonban azt nem állította, teszi hozzá, hogy az én elmémben kell léteznie. Bármelyik elmében létezhet, de valamely elmében léteznie kell. Így én nem észlelem a föld forgását, de ha kellő távolságban lennék a földtől, akkor, persze, észlelhetném, mivel észlelhető. „Amilyen bizonyos, hogy az észlelt világ valóban létezik, olyan bizonyos, hogy létezik egy mindenütt jelenvaló Szellem, amely tartalmazza." (Második dialógus, az én fordításom.) Így, miután elveti az anyagi szubsztancia létezését, eljut az isteni (szellemi) szubsztancia létezéséhez. Úgy véli azonban, hogy ebben a vonatkozásban Hülasz megfordította a hagyományt. Nem azt mondja, hogy miután Isten létezik, ezért minden dolgot észlel, hanem fordítva: az ész-

lelhető dolgok valóban léteznek, s mivel léteznek, egy végtelen Elme szükségképpen észleli azokat. (Aki ezt másként gondolja, az szerencsétlen, „szégyentelen, unalmas ateista", természetesen.)

Ti is rájöhettek arra, hogy Berkeley gondolatmenete itt sántít. Ez a sántítás az utódokat, Hume-ot, majd Kantot rákényszeríttette arra, hogy jobban válaszoljanak a Berkeley által felvetett kérdésekre. Valóban vannak súlyos rendszertani problémák Descartes, Hobbes, Malebranche, Spinoza elméleteiben. Berkeley észrevett valamit, de nem tudott mit kezdeni vele. Inkább arra használta fel, hogy lepocskondiázzon mindent, ami haladó. Csináljuk hát jobban!

Van azonban Berkeley-nek (az előbb idézett helyen) szerintem egy kétségbevonhatatlan igazsága: „Kevés ember gondolkozik, de mindenkinek van véleménye". Ezt ti is így látjátok??

Az anyagi szubsztancia feltételezése már azért is abszurd, mert semmilyen észlelhető kvalitással nem rendelkező valami nem is észlelhető. Ugyanezt nem mondhatjuk azonban, folytatja Berkeley, a szellemi szubsztanciáról. Mert azt (itt köszön vissza Descartes) észleljük. Hiszen észleljük azt, hogy gondolkozunk, azt, hogy mi gondolkodó lények vagyunk, hogy az Én, azaz a szellemi szubsztancia az, ami gondolkozik. Az, hogy az elme, a szellem és a lélek oszthatatlan és kiterjedéssel nem bíró szubsztancia – ez mind ebből következik. Ezt viszont már megint csak nem észleljük, azaz újra eljutottunk az empíriából a transzcendenciába, mi több, a transzcendensbe, minthogy eljutottunk a végtelen isteni Elme, azaz Isten létezéséhez. (A harmadik dialógusban Berkeley a világ teremtését is elmélete szempontjából értelmezi.)

Mindezt Berkeley, mint már említettem, a kormányzat és a vallás veszélyes újításait szorgalmazók ellen írja, s így filozófiájának politikai funkciót is igényel. Bevezetve az új és régi harcát, ezt a tipikusan modern konfliktust, amelyet a „haladás" univerzális fogalmának megjelenése alapozott meg.

Kedves hallgatóim! Tudom, hogy ez az előadás túl hosszúra nyúlik, de nem vagyok képes megállni, hogy ne szóljak néhány szót Shaftesbury lordjáról. Már csak azért is, mert Locke életéből megismerkedtetek vele, s mert ő is tipikus alakja volt a *dicsőséges forradalom*nak. Igazi whig (liberális) főúr, aki részt vett már az 1770-es választásokon is. Ha ez nem lett volna elégséges indoka rövid bemutatásának, hozzáteszem, hogy az eddigiekben moralistákról még nem esett szó, s ő a brit moralisták első, s ugyanakkor

kiemelkedő, személyisége volt. Találkozhattok egyik leghíresebb filozófiai levelével a *Brit moralisták a XVIII. sz.-ban* című magyar antológiában is, Fehér Ferenc fordításában, Ludassy Mária utószavával.

Shaftesbury nem tartozik a modern filozófia „fővonalához". Azért esett rá a választásom, mert több szempontból reprezentálja korát: a századfordulót, a felvilágosodás századának kezdetét. Ebben az időben jelent meg, legalábbis Britanniában és Franciaországban, majd később másutt is, az új nyilvánosság. Nem az egyetemek, még kevésbé a kolostorok voltak a kulturált beszéd témáinak meghatározói. Nyilvános helyeken, mint amilyen a klub, a szalon, a kávéház, a kocsma, „dobták be" a beszélgetésekbe az új témákat. Ezek az új témák jelenkoruk tapasztalataira reflektáltak, azokat dolgozták fel, illetve akarták megérteni. Egymás hajába is kaptak, s elsősorban nem ismeretelméleti, metafizikai, hanem társadalmi, politikai és vallási kérdéseken. Az utóbbi három összefüggött egymással, mindenekelőtt az etika értelmezése miatt. Pierre Bayle, aki állítólag Shaftesbury említett levele egyik főszereplőjének, Philoklésznek a modellje (és Molière tanára) volt, egy ateistákból álló tiszta erkölcsű világról értekezett, igazolva, hogy nem a vallás az erkölcsös élet feltétele. Shaftesbury a *deizmus* (*teizmus*) gondolatával is kísérletezik. A deisták szerint Isten egyszer megteremtette a világot, azaz a természetet, s utána magára hagyta. Tehát nincs sem gondviselés, sem halál utáni élet. (Nem fogtok csodálkozni, hogy Berkeley őt is ateizmussal vádolta.) Tudtommal Shaftesbury volt az első, aki a „mi modernek" kifejezést használta. (Ha érdekel benneteket a 18. század új nyilvánosságának szerkezete, olvassátok el Habermas úttörő könyvét (*Strukturwandel der Öffentlichkeit* [*A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*]) erről a témáról.

Shaftesburyt nem logikája, nem filozófiai következetessége, hanem problémaérzékenysége teszi érdekessé. Stílusa irodalmi, hasonlóan más felvilágosítókéhoz, akik közül, mint látni fogjátok, többen reprezentatív filozófiai regényeket is írtak. Ezt ugyan nem tette, de nagy esszéista volt, s minden, a nyilvánosságot akkor érdeklő kérdést érintett, így az esztétika (szépség) kérdését is. Problémaérzékenységének bemutatására két írását emelném ki. Az egyik az *entuziazmus*ról írott levél, a másik a humorról szóló értekezés (*Letter concerning Enthusiasm*, *An Essay on the Freedom of Wit and Humour*).

Már eddig is láthattátok az induló század belső ellentmondásosságát, vagy ha nektek jobban tetszik, dialektikáját. (Akció/reakció, állítás/tagadás/újabb

állítás stb.) Mondjuk, kialakul a viták nyilvános tere, de ugyanakkor felvirágzanak a titkos, zárt, szabadkőműves páholyok is. Mandeville, mint erről a második előadásban volt szó, dicséri az önzést, mint a modern kor gazdagságának forrását, míg nemsokára sor kerül az első nagy gazdasági krachra.

S ami mindezeknél még döntőbb: a 18. század kezdete nemcsak a felvilágosodás rügyezésének korszaka volt, hanem a vallási megújulásé is. A katolikus, illetve anglikán vallási gyakorlattal szemben megjelentek, s egyre inkább elterjedtek, a „nyilvánosság" vallásai: a népi vallások. A prédikátorok hatalmas tömeget vonzottak, prédikációik hatására a közönség énekelt, táncolt, azonnali megváltást várva transzba esett. Nyugodtan gondolhattok egy popkoncertre. Ez volt az az entuziazmus, amit Shaftesbury, aki nem kedvelte az irracionalizmust, rosszallt. Whitefieldet, a híres prédikátort pedig még az ateista Hume is nagyra becsülte, azt mondván, hogy hozzá fogható remek prédikációt ő eddig még nem hallott. Ahogy látjátok, a két jelenség egy szempontból ugyanahhoz a tendenciához tartozik: a hivatalos vallásokból való kiábránduláshoz.

A szellemességről és humorról írott esszé még ennél is érdekesebb. Egyrészt azért, mert Shaftesbury a szellemességet és a humort a szabadság gyakorlásához rendeli. Másrészt azért, mert bevezeti a „humor" fogalmát, azaz új értelmet ad egy régi szónak. A komikum különböző ismert kifejezési formáihoz, mint amilyen a szatíra, irónia, szellemesség, vicc, most a „humor" csatlakozott. A „humor" nem egy irodalmi műfaj vagy magatartás jellemzője, hanem a társalgás megédesítője. A szatíra, vicc, még az irónia is, lehet bántó, kirekesztő, de a humor sosem lehet az. Játékos, könnyed, s ugyanakkor komoly. A humor hatására nem hahotázunk, nem sértődünk meg, de megértően elmosolyodunk, azaz „részt veszünk". A humor általam minden ismert nyelvben „humor". Angolszász szó, mert angol találmány.

S most már tényleg befejezem ezt a megint csak túl hosszúra sikerült előadást. De nem hagyom el azt a világot, melybe, veletek együtt, éppen most sikerült belépnem.



ÖTÖDIK ELŐADÁS

Leibniz

KEDVES HALLGATÓIM!

Elérkeztünk egy filozófiai kulcsfigurához, aki saját maga nem tudhatta, hogy az. Vele jelenik meg ugyanis a modern filozófia német földön. Ő ugyan sosem írt németül, hanem Spinozához hasonlóan latinul, vagy éppen franciául. Kortárs elődjéhez hasonlóan, szabadságát mindennél többre becsülve, ő sem fogadta el a felkínált egyetemi tanárságot, holott gyermekkorában elvesztett apja egyetemi tanár volt. Lipcsében, szülővárosában, filozófia szakon végzett, majd másutt kitanulta a jogot is, hogy főurak jogi tanácsadójának szerepét vállalja. Végül a Hannoveri-ház szolgálatába állt, három fejedelem alatt szolgált, mint diplomata, jogász, feltaláló, történetíró és könyvtáros. Az addigi modern filozófiai hagyományt követve nem egyházi ember, hanem tudós volt. Ő fedezte fel, Newtonnal párhuzamosan, a differenciál- és integrálszámítást. Küzdött vele az „elsődlegességért", de nemcsak e miatt a konfliktus miatt lett később Newton ellenfele. A gravitáció elméletét ugyanis elvetette. Leibniz szerint ez az elmélet – mivel a természetet mechanikus vonzással, illetve taszítással értelmezte – nem hagy teret az életnek, s ezzel a léleknek sem. Számtalan tudományos felfedezéssel dicsekedhetett fizikában, matematikában, de foglalkozott építészettel, vízgazdálkodással s oly sok mindennel, hogy nyugodtan lehetne „reneszánsz embernek" nevezni. Számítógépet is tervezett. Komolyan vette Ramon Llull kombinatorikáját, és saját kombinatorikáját a filozófiájában is felhasználta. Mindezzel nem foglalkozhatom, mivel sem szakértelem, sem idő nem áll rendelkezésemre.

Spinozához hasonlóan Leibnizet sem érdekelte műveinek kiadása. Jobban mondva, tőle eltérően nem is írt efféle „műveket". Filozófiája alapeszméit rövid írásokban – skiccekben, levelekben – fejtette ki. Végtelen sok leveket írt, de mint akkoriban a levelek, ezek is többé-kevésbé nyilvánossá váltak. Bár „nagy művet" nem alkotott, azonban, ahogy Heidegger egy fiatalkori írásában megjegyezte, egyetlen oldalon is mindig egy „rendszert" fogalmazott meg. Akármit írt, abban minden rendszerré „állt össze". Könnyű lenne e több száz rendszer között eltérő megfogalmazásokat találni, de az alapintuíció minden cetliben jelenvaló.

Ezzel vált Leibniz, mint említettem, a „klasszikus német idealizmus" első fecskéjévé, bár már Kant sem ismerte. Ami nem is csoda, mivel nem jelentek meg a *Theodiceán* kívül (*Essais de Théodicée*) legfontosabb filozófiai írásai. A *Monadológiát* Erdmann fedezi fel a 19. században, s ő is adja ennek az írásnak a mára már közismert címet. Leibniz gondolatait tanítványa, Wolff, iskolásan leegyszerűsítve népszerűsítette. (Még mi is tanultuk „Wolffot" a pesti egyetemen.) Locke emberi értelemről írott könyvének hosszú és kimerítő cáfolatát ki akarta adni, de Locke halála után letett erről, mivel azt személyesen neki szánta. Erre a könyvre még visszatérek.

Mindebből látjátok, hogy olyan emberrel van dolgunk, aki szerette a párbeszédet, aki elemében volt vita közben. Ugyanakkor igen megértő is, többnyire (nem mindig) barátilag bírálta s mindig komolyan vette ellenfelét. Érdemesnek tartotta számos skolasztikus, így Anzelm és Tamás, tanulmányozását, hiszen belőlük is lehet tanulni, ahogy, természetesen, ismerte Hobbest és az egész korabeli angol és francia filozófiát is. De semmi sem állt távolabb tőle, mint az eklektika, vagy akár a szintézis. Erős rendszerben gondolkodott, s mindig abban a tudatban, hogy ez a rendszer jó. Éppen ez az, ami őt a „klasszikus német idealizmus" első fecskéjévé teszi. Ugyanis ez az irányzat volt minden modern filozófiai iskola közül a leginkább rendszeralkotó. Mégpedig olyan korokban, amikor az angolok és a franciák egyre kevesebbet tudtak kezdeni a *szubsztancia*, *attribútum*, *akcidencia* hagyományos filozófiai fogalmaival, bár helyenként használják azokat. S ugyancsak keveset törődtek olyan hagyományos filozófiai szereplőkkel, mint az Ész, az Értelem, az Akarat, vagy akár a Lét. Leibniz új értelmet adott ezeknek a kategóriáknak. Manapság a hegeli filozófia felbomlásától számítjuk a metafizika utáni filozófia hajnalát, de azt is mondhatnánk, hogy a metafizika már akkor is

az alkony korába hanyatlott, amikor Leibniz új német életet lehelt belé több mint száz esztendőre.

Személyes alkat ritkán játszik olyan nagy szerepet a filozófiában, mint Leibniz esetében. Őt is, ahogy a szemeszterünk első előadásában bemutatott Pascalt is, lehet – amennyiben egy címkének szerepe van a filozófiában – racionalista misztikusnak tekinteni. Személyes kapcsolat is volt köztük. Leibniz nagy levelezésben volt a Port-Royal legismertebb filozófusával, Arnauld-val. Kérdésük is hasonló volt: van-e Istennek helye a modern világképben? Gondolom, még emlékeztek: Pascal fogadást tett Isten létezésére. Leibniz ennél, mint ezt látni fogjátok, látszólag sokkal hagyományosabb. Karakterük, alapélményük a legellentétesebben különböző. Ha még nem felejtettétek el az első szemeszterben hallottakat, akkor bizonyára emlékeztek arra is, hogy Hérakleitoszt síró filozófusként, Démokritoszt ezzel szemben nevető filozófusként emlegették. Nos, Pascal a modern síró, vagy inkább tragikus-racionalista-misztikus, míg Leibniz a nevető, a világban magát otthon érző, ember- és Istenbarát racionalista misztikus. Pascal, mint tudjátok, janzenista volt, a jezsuiták ellenfele, a protestánsokról nem is beszélve, míg Leibniz a vallások kibékítéséért fáradozott, nem nagy sikerrel. Ő (s ez konzisztens) a filozófusok Istenét választotta (templomba nem járt, visszautasította az utolsó kenetet, de ugyanakkor élesen támadta azokat (Locke-ot beleértve), akik tagadták a lélek halhatatlanságát, azaz a halhatatlanságot általában. Figyelmeztessetek, hogy erre a kérdésre még visszatérjek!

Leibniz alakjának még egy sajátos vonását kell kiemelni. Ő Descartes után hosszú ideig az egyetlen, aki a nőket a filozófiai társalgásra nemcsak okos hallgatóként, illetve kérdezőként, hanem egyenlő partnernek is tartotta. Sophie hercegnővel, mondhatnám, baráti viszonyt ápolt, több mint 300 levelet váltottak egymással A hercegnő lánya, a későbbi porosz királyné, Sophie Charlotte, személyes tanítványa volt. (A hercegnő fia lett I. György néven Anglia királya, így tehát megint csak eljutottunk a dicsőséges forradalomhoz). Leibniz szerint a *Theodiceát* együtt gondolták ki Charlotte-tal. (Ez lehet, mivel Leibniz ezt a művet kivételesen befejezte.) Leibniz meg is jegyezte, hogy a hölgyeknek „penetráns" érzékük van a filozófiához. Sophie Charlotte-tal, aki még halála percében is Leibnizet emlegette, egy berlini erdőben beszélgettek (ma Charlottenburg). Vele nemcsak az etika, a boldogság és egyéb „női", de a filozófia alapelveinek kér-

déseit is megvitatta. Hogy esetleg gyengéd érzelmeket is táplált a rangban nála jóval magasabban álló leány, illetve asszony iránt, annak a megítélését a szépírókra hagyom. (Charlotte korai halála után gondolt először nősülésre, de elállt tőle.) Leibniz betegen, szegényen és elhagyottan halt meg. A halott Sophie fiának, a halott Charlotte bátyjának, I. György angol királynak nem volt szüksége filozófusokra.

Leibnizről írtam egy, magyarul is megjelent, kis könyvet [*Leibniz egzisztenciális metafizikája*], de ez az előadás többnyire nem fogja könyvem gondolatmenetét követni. Nem mintha megváltozott volna Leibniz-értelmezésem, hanem mert a könyv posztgraduális diákoknak tartott hat előadás nyomán készült s én most ebben az egy előadásban csak hozzátok beszélek. Ugyanakkor megkísérlem követni eddigi szokásomat, legalább egy mű szoros olvasatán keresztül végigkísérni Leibniz gondolatmenetét.

Erre a feladatra leginkább a 19. században felfedezett (címtelen, latinul írt s magyarul is megjelent) *Monadológia* alkalmas. Méghozzá úgy, hogy más művek bevonásával értelmezem az ebben előadott, röviden összefoglalt, teljes leibnizi rendszert. Így, amennyiben el fogjátok a rövid művet olvasni, könnyebben is lesz számotokra érthető. A *Theodicea* és az *Újabb vizsgálódások* főbb gondolataira majd külön is rátérek.

Ha még emlékeztek, Arisztotelész beszélt – eddig majdnem egyedül – egyedi szubsztanciáról, a szubsztanciát az ismételhetetlen egyed önidentitásaként azonosítva. Szókratész egy szubsztancia, ahogy az *Odüsszeia* is az. Egy szubsztanciát nem lehet más szubsztanciának attribuálni. Így például nem állíthatom Szókratészről, hogy *Odüsszeia*. Az Arisztotelész-féle szubsztanciát, mint ez már a *Monadológia* első pontjánál kiderül, Leibniz összetett szubsztanciának nevezi, illetve tekinti. Az összetett szubsztanciák egyszerű szubsztanciákból vannak összetéve. Ezek a *monászok*. Az egyszerű szubsztanciáknak nincsenek részei. Az, aminek nincsenek részei, nem pusztulhat el, ahogy nem is keletkezhet semmi másból. Így tehát már az írás kezdetén fel kell teteleznünk, hogy az összes monász, azaz az egyszerű szubsztancia, egyszerre keletkezett és csak egyszerre pusztulhat el egy külső erő aktusa következtében.

Az összetett szubsztanciát itt Leibniz *aggregátum*nak nevezi. Más munkáiban megkülönbözteti e kettőt. Például: egy katona összetett szubsztancia, egy hadsereg aggregátum.

A monászok – hogy folytassam – a természet élő atomjai. Mindkét szó fontos, az is, hogy élő s az is, hogy atom. Az atom, azaz a legkisebb összetevő, amiből minden, kivétel nélkül minden létező összetevődik. Nincs két minőségileg azonos monász, azaz a világ a végtelen különbségből „tevődik össze". Ez jellemző az összetett szubsztanciára is. Nincs két minőségileg azonos összetett szubsztancia sem. Vagy, ahogy állítólag Charlotte hercegnőnek az erdőben magyarázta, sőt, meg is mutatta: nincs két teljesen azonos falevél. Ez az egyetlenség elve.

A monász „élő atom". Ez volt Leibniz legnagyobb provokációja. Mi a „kiterjedés" mint szubsztancia? Élettelenség, halál. A modern filozófia, így látta Leibniz, a halált, azaz életnélküliséget tulajdonít az univerzumnak, amelyben az élet a ritka kivétel. Azt is mondják, hogy az élet azonos a gondolkodással. Nevezetesen, hogy csak emberi élet van. Az állatok gépek? (Tudjátok, hogy ezt Locke is zokon vette.) Mi az, hogy anyag? Absztrakció. Elménk terméke. Leibniz megfordítja a karteziánus hagyományt: az élet az általános, a mindenség eleven s a halál, ha egyáltalán létezik, ami kérdéses, a kivétel. Semmi? Nincs üres tér, nincs hiátus. A folyamatosság elve mindenre kiterjed.

A monászok (egyszerű szubsztanciák) nem hathatnak egymásra, zártak és egyediek, ismételhetetlenek, belső mozgásuk kívülről nem befolyásolható, önmagukkal azonosak, így „nincsenek ablakaik". Az *akcidenciák* (tulajdonságok) nem válhatnak le az egyszerű szubsztanciából, s nem is kerülhetnek a szubsztanciába. Persze, a monászok változnak, minden változik, belülről és fokozatonként, de külső hatás nélkül. Minden monászra jellemző a *percepció* (észlelés), hiszen minden, ami él, észlel is. A percepció nem azonos az appercepcióval, azaz a tudatos észleléssel. Nos, a nem tudatos észlelés sokkal általánosabb, mint a tudatos észlelés. Aki tudatosan is észlel, az nem tudatosan is észlel. Test nélküli lélek nonszensz, de a lélek halhatatlanságának tagadása is nonszensz, hiszen a monászok halhatatlanok – amíg Isten nem pusztítja el őket. Nos, mi változtatja meg a percepciót, ha a monásznak nincs ablaka? Az *appetíció*. Az appetíció (belső dinamika, tudattalan vágy) hatására megy át az egyik percepció a másikba. Sem a percepció, sem az appetíció nem magyarázható meg mechanikus okokkal. (Megjegyzem, hogy a 20. század egyik jelentős filozófusa, Hans Jonas, szerint minden sejtben van „szabadság".)

Az összes egyszerű szubsztanciát, így Leibniz, nevezhetjük *entelecheiának* is, mivel önmagukban tökéletesek. Léleknek csak akkor tekinthetünk

egy monászt, ha percepcióinak egy része tudatos, tehát van emlékezete. Nos, mivel minden összetett szubsztancia egyszerű szubsztanciák konglomerátuma, különböző identitású összetett szubsztanciák (egy virág, egy hal, egy kutya, egy ember) különböző egyszerű szubsztanciákból vannak összetéve. Már egy kutyának is van emlékezete (például ha botot mutatunk neki, emlékszik a verésre), míg az ember emlékezete ezenfelül saját magának, összetett szubsztanciájának tudata, öntudata. Ugyanakkor életük nagy részében az emberek elvárásai nem különböznek az állatokétól, például feltesszük, hogy holnap is felkel a nap.

Azaz a különböző összetett szubsztanciákra különböző „vezérlő" monászok jellemzőek. Az állat vezérlő monászát „léleknek", az ember vezérlő monászát „szellemnek" nevezhetnénk. Ugyanakkor minden élőlényre jellemzők a tudattalan percepciók is. (A mai olvasó számára, akik közé ti is tartoztok, a modern biológia ismeretében, mindez sokkal kevésbé abszurd, mint a Leibniz korabeli olvasók számára volt. Talán még az sem, hogy minden monász magába foglalja saját múltját és jövőjét. Nevezzétek génnek.)

Az egyszerű és összetett monászok ismertetése után Leibniz rátér az igazság kérdésére. Itt már (29–37.) jobban bejárt talajon lépkedünk.

Az igazság kérdése Leibniznél nem egyszerűen ismeretelméleti, hanem ontológiai, mi több, metafizikai kérdés. Ebben, ahogy sok minden másban is, Leibniz antikarteziánus.

Azt már tudjuk, hogy az ember eszes lény, azaz vezérlő monászai „szellemi" természetűek, percepcióinak egy része tudatos, van emlékezete, a tudomány gyakorlásához szükséges bizonyítási képessége. Ezzel válik az ember képessé, többek között, Isten megismerésére, ahogy önismeretre is. Önreflexió vezet Isten megértéséhez. Tudjuk azt mondani, hogy „én", tudjuk, ki az a bizonyos „én", hogy mi van bennünk és mi rajtunk kívül, hogy mire van hatalmunk és mire nincs. Éppen, mert tudatosak és korlátozottak vagyunk, mert tudatában vagyunk saját korlátozottságainknak, tudjuk elgondolni a nem korlátozottat. Az ember, ez a „*petit dieu*", azaz „kis isten", el tudja gondolni önmagát, saját szubsztancialitását, saját létét, s ezeken keresztül el tudja gondolnia Istent, „a" Szubsztanciát és a Létet is. Azt a gondolkodásmódot, amely a „kis isten" önismeretéből Istenhez vezet, s így a szükségszerű igazságokhoz jut el, Leibniz reflexiónak nevezi.

A gondolkodással elért igazságok két elven alapulnak, azaz ennek a két elvnek való megfelelésből következnek. Az egyik ilyen elvet Arisztotelész

Metafizikája óta ismerjük. Ez az úgynevezett „ellentmondás elve", amely szerint az A és a nem A nem lehet együtt igaz ugyanazon a helyen, időben s ugyanabban a vonatkozásban. Ez az elv, írja Leibniz, Istenre is érvényes. A másik az elégséges ok, illetve alapelve. E szerint semmi sem létezhet, aminek nincs elégséges oka a létezéshez, s egy kijelentés sem lehet igaz, ha nincs elégséges alapja annak, hogy miért van így és nem másképpen. Az elv tehát, az ellentmondás elvéhez hasonlóan, mind logikailag, mind ontológiailag értelmezhető. Az okok többségét, vagy legalábbis egy részét, nem ismerjük, így hát az említett elv alapján fel kell tételeznünk, hogy elégséges okok (alapokok) léteznek, de teljességükhöz sosem juthatunk el. Ne felejtsük el korlátozottságunkat!

Ahogy van két logikai/ontológiai alapelv, úgy van kétféle igazság is. Beszélhetünk, folytatja Leibniz, észigazságokról és tényigazságokról. Az észigazságok szükségszerűek, a tényigazságok esetlegesek. Az „esetlegesség" ebben az esetben annyit jelent, hogy ellentétük, illetve valami más is lehetséges volt, illetve van vagy lesz. (Például esik az eső, I. György lesz Anglia királya, megkötötték a vesztfáliai békét.)

Álljunk meg itt egy pillanatra. Ha van olyan igazság, amelynek ellentéte is lehetséges, tehát nem szükségszerű (s a tényigazság ilyen), akkor maguk a tények véletlenek, kontingensek. Azaz a dolgoknak nem okvetlenül úgy kellett megtörténniük, ahogy megtörténtek. Nem azért véletlenszerűek, mert nincs elégséges alapjuk, hanem mert az elégséges alapok nem ismertek, még csak meg sem ismerhetők, s ezért gyakorlatilag mellőzhetők. Talán még emlékeztek a múlt szemeszterre, amikor Tamás bajlódott ezzel a kérdéssel. Ha van Gondviselés, hogyan lehetséges a véletlen? Még egyik válaszára is talán emlékeztek: szükségszerű, hogy a levelek lehulljanak a fáról, de hogy az egyik vagy a másik levél hull le előbb vagy utóbb, az nincs eleve elrendelve (az egyes nincs eleve elrendelve). A kérdés filozófiai „megoldásának" nem mellékes következménye, hogy a véletlen kérdésére adott válasz lényegében, ha nem is teljesen, kiszabja, illetve megszabja, az akarat szabadságának kérdésére adható választ is. Erre majd még rátérek.

Mielőtt a tényigazságokat elemezné Leibniz, visszatér az észigazságokhoz, hiszen ez a könnyebben kezelhető eset. Az észigazságokat, minthogy szükségszerűek, dedukció révén visszavezethetők egyszerű igazságokra, s onnan az alapigazságokra. Azaz meg tudjuk találni a kijelentés elégséges okát, illetve alapját. Példája a matematika, s ebben a definíciók, az axiómák

és a posztulátumok. (Ilyenkor mondhatjuk büszkén Spinozával, hogy *quod erat demonstrandum*, azaz ezt kellett bebizonyítani.) Az egyszerű fogalmakat nem szükséges definiálni, az axiómákat és posztulátumokat nem lehet, s nem is kell, bizonyítani, mivel ellentétük nyilvánvalóan abszurd. (Például: „az egész nagyobb, mint a rész" ellentéte önellentmondó.)

Itt tér Leibniz vissza a „nehéz dióhoz", a tényigazságokhoz. Ezek esetében is kellene, illetve kell, elégséges alapnak lennie, de hogyan jutunk el hozzá? A végtelen regresszusban, ami a semmibe vezet, hiszen, ha akárcsak egyetlen ténynek elégséges alapját akarjuk megadni, már akkor is a végtelenhez jutunk. Leibniz, ahogy gyakran, itt is saját magával példálódzik. Ő most ezt a mondatot írja. Ennek a mondatnak (hogy ő most ezt írja) végtelen „előtörténete" s végtelen célja van. Legjobb, ha feladjuk. De feladhatjuk-e?

Természetesen nem. Ha az egyes esetek, egyes történések, egyes véletlen tények elégséges alapját kutatjuk, sehova sem jutunk. De mi lenne, ha minden tény, minden történés, minden véletlen elégséges alapjára kérdeznénk? Ha nem a véletlenek láncolatában, hanem azokon kívül keresnénk a választ? Ha nem azt kérdeznénk, hogy miért van emez, nem éppen amaz, hanem ehelyett úgy tennénk fel a kérdést, hogy miért van valami, s miért nem inkább semmi? Ha így, helyesen, tesszük fel a kérdést, akkor meg is van a válasz: minden létező dolog elégséges alapja (oka) egy szükségszerű Szubsztancia, akiben minden (minden lehetőség) bennefoglaltatik. „És ezt nevezzük Istennek." S mivel egyetlen szükségszerű szubsztancia elégséges alapja minden létezőnek, csak egyetlen Istenre van szükségünk, s egyetlen Isten elégséges ahhoz, hogy megválaszoljuk az ontológiai alapkérdést.

Ezért és hasonló kijelentéseiért Leibnizet sokan vádolták nemcsak deizmussal, hanem egyenesen ateizmussal – hol marad a Szentháromság? A kérdésre még visszatérek a *Theodicea* rövid értelmezésével kapcsolatban. A következőkben ki is hagyom azokat a pontokat, amelyek a *Theodiceá*ban részletesebben vannak kifejtve, s egyelőre kizárólag a monászok tanának további elemzésére szorítkozom.

Annyit azonban előre kell bocsátanom, hogy (miként azt a *Monadológia* 40. és 41. szakasza állítja), hogy Isten az egyetlen egyetemes és szükségszerű szubsztancia, amely (aki) annyi valóságot tartalmaz, amennyi lehetséges, tehát akiben minden lehetőség valóság, aki minden lehetőséget tartalmaz. Így tehát Istenben „benne van" mindaz, ami valóságos volt, van, illetve lesz, s mindaz, ami lehetősége szerint volt, van és lehetősége szerint

lesz vagy lett volna. Lényegéhez így hozzátartozik létezése. Az ember, ezzel szemben, tökéletlen szubsztancia, mivel határolt, véges és véletlenszerű. Azaz egyetlen „*kis isten*" sem szükségszerűen létezik, lehetséges volt, van, lesz, hogy nem létezik, tehát lényegéhez nem tartozik hozzá létezése. Lényege nem más, mint identitása. Minden egyes ember egyetlen, ismételhetetlen lényeg (a megkülönböztethetetlenek azonosságának elve alapján), de lehetséges lett volna, hogy meg sem születik, tehát, hogy ne létezzen. S ez egyformán igaz minden egyes dologra, lényegre, monászra összetett monászra, konglomerátumra stb. vonatkozóan, legyen az egy kutya, egy hegy, egy állat, egy falevél vagy akármi.

Isten tehát tökéletes, s minden egyéb lényeg tökéletlen. Minden egyes cselekvő, amennyiben tökéletes (tökéletessége mértéke szerint), hat másokra, s amennyiben szenvedő (tökéletlensége mértéke szerint), mások hatását elviseli. Cselekvést tulajdoníthatunk a monásznak, ha, illetve amennyiben, világos percepciói vannak, szenvedést, amennyiben percepciói homályosak. Mintha csak Spinozát hallanánk, de várjunk! Nem mond itt ellent Leibniz önmagának? Monászok aktivitásáról, illetve passzivitásáról beszél, holott úgy tudjuk (tőle), hogy a monászok ablaktalanok, így nem hathatnak egymásra. De várjatok! Egy filozófiai rendszer azért rendszer, hogy minden stimmeljen benne – legalábbis a rendszeralkotó szándéka szerint. Így van ez, természetesen, Leibniznél is, nála különösen.

Egyik teremtmény tökéletesebb a másiknál, amennyiben a priori magyarázatot adhat a másikban történő változásra, s így hathat a másikra. Röviden: efféle hatásra csak Isten és a „kis isten" képes, mert még az igen tisztelt kutyánál sem tételezhetünk fel a priori képességeket. S még a „kis isten" sem egy monász, hanem, mint tudjátok, egy monászokból összetett, a szellemi monászok által uralt szubsztancia. Mi van akkor magukkal a monászokkal? Hogy hathatnak másokra? Hogyan szenvedhetnek azoktól? Mint már előre tudtuk: Isten közvetítésével.

John Dewey szerint a leibnizi monászok világa egyetlen demokrácia Isten királysága alatt, mivel egyik monásznak sincs több joga a másiknál. Mindegyik egyenlő joggal „követeli Istentől, hogy rá is legyen tekintettel" (49.). Isten igazságos, egymáshoz igazítja a monászokat, illetve egymáshoz igazította őket a világ teremtésekor, így hozva létre a cselekvések és szenvedések örök viszonyát. Ez az úgynevezett „univerzális harmónia" a világ harmóniája, amelyben minden monász a saját perspektívájából az egész

világot tükrözi, hasonlóképpen ahogyan egy városhoz különböző utakon közeledők ugyanazt a várost más perspektívából, tehát másként és másnak látják. A világ igazsága minden lehetséges perspektíva összessége. A ható-okok és a cél-okok, az okok és a célok (törekvések) harmóniája. S ezen belül a lelkek és a testek harmóniája, az úgynevezett előre elrendelt (*prestabilita*) harmónia. (Miben különbözik ez a megoldás, kérdem tőletek, attól a Spinozától származó állítástól, amely szerint Istenben, azaz a Szubsztanciában, a gondolatok rendje megfelel a dolgok rendjének?)

Az igazság csak Istenben van. Így igazolja Leibniz, mind a priori, mind a posteriori úton, illetve néhol a kettő kombinációjával, Isten mindentudását, s ezzel az emberi tudás korlátoltságát, relativitását. Pascallal szemben kétségbeesés nélkül. Minek kétségbeesni azon, hogy sok mindent nem értünk és nem ismerünk, s nem is fogunk sem megérteni, sem megismerni, ha egyszer tudjuk, hogy így is, saját perspektívánkból, mégis az egész világot tükrözzük?

Mivel a tér teljesen ki van töltve (ugye emlékeztek még a folyamatosság elvére?), minden test hat minden más testre akármilyen távolságban. Nincs test (anyagi test) lélek nélkül, mivel nincs lélek sem test nélkül vagy akár testen kívül. Hamis azonban az a feltételezés, hogy minden testhez állandóan ugyanazon lélek tartozik és fordítva. Minden test fluktuál, ahogy minden lélek is. A lélek azonban csak akkor érzi a hatást, ha annak forrása az előterében áll. Itt használja fel Leibniz Cusanus – az előző szemeszterből számotokra jól ismert – metaforáját: a lélek, illetve a szellem, nem tud egyszerre kibontakoztatni (*explicatio*) minden, a dolgokban bent rejlő (*implicatio*) erőt, mivel csak egyesek hatnak rá felismerhetően. Ebből következik, ahogy majd a *Theodicea* rövid bemutatása kapcsán világossá válik, hogy minden cselekedetünk, választásunk hat az egész világra. Az a világ, írja, melyben én Párizsba utaztam, egy másik világ, mint amilyenben nem utaztam volna Párizsba.

Minden „élő gépezet", azaz monászok egysége egy szubsztanciában, bizonyos határig tudatos, ha nem is mindig öntudatos (*appercepcio*). Az összetett szubsztancia, egy élő gépezet egy lélek vagy egy szellem uralma alatt, azonban lényegesen különbözik a nem élő, ember alkotta, gépezetektől. Az élő gépek kisebb (végtelen mennyiségű és minőségű) élő gépeket tartalmaznak, míg ez az ember alkotta gépek esetében nincsen így. Persze, azok az ember alkotta gépek alkotóelemei is monászokból állnak, de olyan

monászokból (is), melyeknek nincs vezérlő lelkük, tehát homályos az appercepciójuk. (Hans Jonas szerint mindezt egy igen modern biológus is mondhatta volna: miben különbözik egy elektron egy géntől?)

Az élet mindent betölt. „Az anyag minden egyes részét tekinthetjük dús növényzetnek és halakkal teli tónak, de a növény minden ága, az állat mindegyik tagja, nedveinek mindegyik cseppje ismét ilyen kert és tó. S jóllehet, a kert növényei közötti föld nem növény, valamint a tó halai közötti víz nem hal, mindazonáltal bennük is van növény és hal is, de többnyire olyan parányiak, hogy mi már nem észlelhetjük őket" (máshol: „mikroszkóppal sem"). Semmi sincs tehát a világegyetemben (*sic!*), mint szellem uralta, Isten alkotta gépek, s mi tükrözzük is a legjobban, persze, homályosan. Semmi sem műveletlen, terméketlen, halott, élet mindenütt van, mindent beölt (67–69.). Mindebből következik, hogy halál sincsen, csak átalakulás. Élet nem pusztul el, ahogy nem is keletkezik. Van kifejlődés és visszafejlődés, kialakulás és fogyatkozás. Az állat, ahogy az ember is, életből, nem élettelenségből születik. A „magember" (sperma, pete) is élet, életből keletkezik s egy másfajta életté alakul. Amikor meghalunk, monászaink újjászerveződnek, más testekben élnek tovább, minthogy halhatatlanok. Ugyanez vonatkozik a „magállatokra", például a tojásokra is.

Azt már tudjátok, hogy a szellem minden egyes ember domináns monásza. Leibniznél ebből az következik, hogy a szellemek közössége Isten birodalma. Mi, emberek, vagyunk azok a szellemi monásszal megáldott lények, akik, mint a világmonarchia részei, erkölcsi világot alkotnak a természet világán belül. S ahogy „előre elrendezett harmónia" jellemzi a hatóokok és cél-okok világát, úgy jellemző az előre elrendezett harmónia az erkölcsi és a fizikai világokra is, minthogy Isten, az építőmester, azonos Istennel, az uralkodóval.

Hadd hagyjam el veletek együtt a *Monadológiát*, mivel még sok egyebet is el kell nektek mesélnem Isten és a világ (emberek) viszonyáról Leibniz rendszerében. Mielőtt azonban rátérnék a *Theodiceá*ra és az *Újabb vizsgálódások az emberi értelemről* címet viselő Locke elleni polémiára, néhány leibnizi alapgondolatot még meg kell veletek ismertetnem.

Már említettem (bár nem ugyanebben az összefüggésben) Leibniz négy alapelvét: az ellentmondás elvét, az elégséges alap elvét, a megkülönböztethetetlenek azonosságának elvét (az identitás elvét) és a folytonosság elvét (nincs betöltetlen űr, sem ugrás). Közülük a „vezérelvek" az ellent-

mondás és az elégséges alap elve, mert nélkülük a többi sem lenne feltétlenül érvényes. A folyamatosság és az identitás (az élettel való telítettség) a posteriori elvek, s ezekben Leibniz Cusanusszal és Giordano Brunóval is osztozik, míg a másik két elv a priori, de közülük csak az *elégséges alap elve* egyedül Leibnizé. Érdemes tehát egy kissé alaposabb vizsgálatra, különösen azért, mert az ellentmondás elvével szemben, amely Istenre is érvényes, az elégséges alap elve emberi, csak az emberre és senki másra nem vonatkozik. Mi több, az elégséges alap elve ugyan a priori (az emberi elme törvénye s nem a tapasztalatból ered) istenbizonyítékként mégis a posteriori elvként szolgál. (Emlékeztek: az okok végtelen láncolatán haladva jutunk el az első Ok szükségszerű létezéséhez.)

Már csak e kettős jellege miatt is több megfogalmazásban fordul elő: a *„principium reddende rationis"*, tehát a megindokolás elve s mint a *„principium rationis sufficiensis"*, tehát az elégséges alap elve. A két megfogalmazás összefügg egymással. A „megindokolás elveként" arra szolgál, hogy megvilágítsa Arisztotelész *Metafiziká*jának híres bevezető mondatát, mely szerint minden ember tudásra törekszik. Leibniz szerint minden ember a kérdéseket ezért teszi fel: miért van ez és nem amaz, miért történik ez és nem amaz? Mi okból? mi célból? miért? miért nem? – s választ keres rájuk. Azaz meg akarja indokolni a mondottakat, megérteni a történteket. A megindokolás elve tehát egy alapvető emberi szükséglet. Egyszerűen szükségünk van a magyarázatra. S amennyiben a már megokoltat is meg akarjuk okolni s így tovább, akkor válik – mint ezt láttátok – a megindokolás elve az elégséges alap elvévé, s jutunk el logikusan Istenhez. Ezzel az istenbizonyítékkal Leibniz megkerülte, vagy megkerülni vélte, ahogy már Cusanus is, Anzelm csapdáját. Mikor Anzelm bebizonyította a „maximum" létezését, azt Istennek nevezte, holott világegyetemnek is nevezhette volna. Az istenbizonyíték még nem bizonyítéka annak, hogy a világot Isten teremtette. Talán emlékeztek Cusanus megoldására, aki szerint a világegyetem az összezsugorodott különös maximum. Így megoldotta Anzelm problémáját, de nem igazolta a teremtést. Leibniz számára azonban, mint azonnal látni fogjátok, a teremtés aktusa a legfontosabb. Ezt bizonyítja az elégséges alap elvével. De miért a teremtés bizonyítása a legfontosabb számára? Mondhatnánk, hogy a végtelen regresszió (a „rossz végtelenség", mint Hegel majd mondani fogja) buktatójának elkerülése végett. Ahogy Arisztotelész számára is, de ennél nála nagyobb a tét. A *theodicea* tétje.

Leibniz ugyanis nem Isten létét akarja (csupán) bebizonyítani, hanem Isten védőügyvédjének feladatát is magára vállalja. A gnózis, a manicheizmus régi kísértete korában új köntösben jelenik meg. Annak idején a gnosztikusok és manicheusok azt állították, hogy a világot egy gonosz demiurgosz teremtette, s azért gonosz benne minden. A modernek közül a deisták, hogy Isten ugyan megteremtette a világot, de többé nem törődött vele, azaz teljesen magára hagyta, legyen, amilyenné lesz. (Az ateizmussal Hume előtt még kevesen kísérleteznek, legfeljebb Pierre Bayle, akinek *Rorarius* címszavával Leibniz sokat vitatkozik, többek között a *Monadológiá*ban is.) A hagyományos teista érveket, katolikusokat és protestánsokat ugyanakkor egyaránt elfogadhatatlanoknak tartja, különös tekintettel a gondviselésre és a predesztinációra. Sértik a szabadságigényét, így hát új, korszerű, istenvédelemre vállalkozik, olyanra, amely mind a deizmus, mind a hagyományos teizmus, érveit elkerülve igazolja Isten világegyetemét. Isten s a „kis isten" szabadságával egyetemben.

A mi világunk, az Isten teremtette világ, minden lehetséges világok legjobbika. Ezt kell bebizonyítani, azaz az elégséges alap elve szerint igazolni. Több lépésben. Mindegy, hogy melyik lépéssel kezdjük, mivel összefüggnek egymással.

Kezdjük azzal a hagyományos érvvel: a világ tele van gonoszsággal, gyűlölettel, gyilkossággal, háborúval, szenvedéssel, halállal. Hogy lehet a világban létező gonoszt egy jó istennek tulajdonítani? Vagy akár a szenvedő saját bűnének? A lemészárolt gyermekek miféle bűnt követtek el? (Ugyanezt a kérdést fogja feltenni több mint 200 évvel később Hans Jonas Auschwitzcal kapcsolatban, s körülbelül ugyanúgy fog válaszolni is rá.)

Leibniz kétféle gonoszt különböztet meg: a természeti gonoszt és a morális gonoszt. (A harmadik „rosszról", a balszerencséről majd a későbbiekben, a szabadság bemutatása kapcsán fogok megemlékezni.) A gonosz (szemben a balszerencsével) ártatlant sújt, olyan embert, aki nem felelős azért, ami vele történik, nem választja azt. A „természeti gonosz" (*malum*) egyszerűen megtörténik az emberrel. A legnagyobb természeti gonosz a halál, de ilyen a betegség, ahogy minden – véletlenül – éppen bennünket érő testi és lelki baj, fájdalom. Ilyenkor azt kérdezzük: „miért kellett ennek éppen velem történnie?" Vagy: „miért születünk meg, ha meg kell halnunk?" „Hogyan lehet a világ a legjobb minden lehetséges világok közül, ahol velünk (velem) ez megtörténhet?" Add meg, Leibniz, az okát a *reddende rationis* alapelve szerint.

Furcsa módon Leibniz nem adja meg az okot, inkább annak az okát, hogy miért nem tudja megadni az okot, vagy hogy miért van mindennek mégis oka. A halálról tudjuk, hogy nem létezik, az élet nem szűnik meg csak átalakul. Ha azonban örökké ugyanabban a formában élnénk, hogy jöhetnének létre új generációk? Hogy létezhetne akkor születés? Történelem? Megújulás? Változás? Változatosság? Isten a legnagyobb változatosságra törekszik. Minden újszülött hozzájárul ehhez a változatossághoz, hiszen minden egyes ember egy „egyetlenség". Egy világ, amelyben ez nem létezne, nem lehetne a legjobb világ. Különben sem látjuk Isten szándékát. Ahogy egy kisváros térképét látva nem látjuk a világ térképét, úgy nem tudhatjuk, hogy egy esemény az egészben mit szolgál vagy mire szolgál. És a betegség? Azt hiszitek, Isten csak az embert teremtette? S hogy a teremtés csak az emberért s nem az életért van? Azt a tigrist is ő teremtette, aki felfalja az embert, azt a fát is, amelynek lombján fennakad. (Hozzátehetnénk, hogy azt a vírust is, amely megfertőz bennünket.) Az emberi élet egy élet a különböző életek sokaságában, egyfajta Noé bárkájában, ahol minden élőnek megvan a saját helye és funkciója.

A morális gonosz létének azonban nem nehéz megtalálni okát, alapját, célját. Ez az alap, ez a forrás nem más, mint az ember szabad akarata. Isten szabad akarattal látta el az embert. Az ember választhat jó és rossz között. A morális gonosz forrása a gonosz ember. Az ember, aki a másik embert megöli, meglopja, elárulja, megsebesíti, a másiknak szenvedést okoz, azt azért teszi, mert ezt választotta. Mondhatnánk, saját gonosz karaktere tettének elégséges alapja. S ha ezért Istent vádoljátok, mondja Leibniz, jobbnak tartanátok-e egy olyan világot, amelyben az embereket bábuként egy jó Isten mozgatná, s amelyben a jót sem lehetne választani? Egy világot szabadság nélkül?

A lehető legjobb világ nem jó világ. Egy olyan világ, amelyben a legnagyobb a változatosság. Így létezik benne mind természeti, mind morális gonosz. De ennél a lehető legjobb (azaz nem jó) világnál jobb világ nem létezhet. Isten jó, azért választotta a lehetséges legjobb világot a végtelen lehetséges világok közül. Térjünk vissza tehát a világ teremtéséhez. Hogyan döntött Isten a lehetséges legjobb világ mellett?

Odáig már korábban eljutottunk, hogy nem minden lényeg tartalmazza szükségképpen a létezést. A lényegek lehetnek lehetségesek, pontosabban, a lényegek megszámlálhatatlan többsége lehetséges, de nem valóságos.

Isten az egyetlen szubsztancia, amelynek lényege szükségképpen tételezi a létezést. Azaz mindaz, ami az Isten számára, illetve Istenben lehetséges, létezik Istenben, ami, persze, nem jelenti, hogy Istenen kívül is létezne. Következésképen Istenben számtalan lehetséges világ létezik s mindegyik különbözik a másiktól. Mások egyesekben a természeti törvények is. Mikor Isten a világot teremtette, mindezek a benne valóságosan létező világok lehetőségük szerinti világok voltak. Közöttük Isten választotta ki a lehető legjobbat. Nos, az efféle lehetséges világok olyanok, mint a spermák, versengenek azért, hogy nekik jusson egy másik, valóságos élet. Isten bármelyik lehetséges világnak adhatott volna elsőbbséget, de a lehető legjobbat választotta. Nos, mit tartalmazott ez a kiválasztásra érdemes legjobb a kiválasztáskor? Mindent. Mindent, ami ebben a világban lehetséges volt, azaz lehetséges lesz, nemcsak azt, ami valóságos lesz, mindent tehát, ami a választott világon belül „komposszibilis". Isten, ez a megakomputer, képes volt időn kívül a lehető legjobb világ kiválasztására. „FIAT!" – mondta, azaz tette Isten, s a világ „lőn". A teremtett világ a semmiből, de mégsem a semmiből teremtetett, mivel a lehetséges létező nem létezik ugyan, de nem is semmi. Minden lehetséges világ egy lényeg, de csak egyhez közülük tartozik hozzá a létezés. Ebben az esetben (Isten választásában) a kiszemelt lehető legjobb világhoz szükségszerűen tartozik hozzá a létezés. Az ember esetében azonban, mint ezt azonnal látni fogjátok, véletlenül.

A lehetőség szerint létezők összessége egy dolog, egy állat, egy ember „teljes fogalma". Leibniz megkülönbözteti egy lényeg (mondjuk Ádám) természetes fogalmát annak teljes fogalmától.

Ádám természetes fogalmát ismerjük a Bibliából. Ádám volt az első ember, Isten az Édenkertbe helyezte el. Megnevezte az állatokat, megkóstolta, Éva tanácsára, a tiltott gyümölcsöt, kiűzetett a paradicsomból, arca verejtékével kereste ezután meg a kenyerét, s tudott választani jó és rossz között. Ádám teljes fogalma tartalmazza Ádám minden lehetőségét (például azt, hogy nem eszik a tiltott gyümölcsből), továbbá utódait, utódai minden lehetőségét stb. Azaz Ádám teljes fogalmához nem tudunk soha eljutni. Holott Ádámban mindez „benne van", azaz nélküle semmi ezek közül nincs. A „teljes fogalom" elgondolása így nem értelmetlen, sőt.

Hogy áll mindez az emberek, azaz a „kis istenek" esetében? Egy ember teljes fogalma (azaz identitása) szintén mindazt magába foglalja, mint Ádámé, csakhogy az ő identitásába ősei összes tettei, gondolatai, szándékai,

lehetőségei is „beletartoznak". Leibniz elmondhatta volna József Attilával: „én lelkes Eggyé így szaporodom".

Leibniz azt állította, némi túlzással, hogy semmi sem alapozza meg jobban a szabadságot, mint az ő rendszere. Többek között azzal, hogy az emberi szabadságot elválasztja mind az akarat szabadságának a kérdésétől, mind pedig a szabadságtudat kérdésétől. A szabadságtudattal, mint a szabadság bizonytékával, kurtán bánik el. Ha az iránytűnek tudata lenne, akkor meg lenne győződve arról, hogy szabad akaratból irányul mindig észak felé. Az akarat kérdése pedig nem abban áll, hogy szabadságomban áll-e azt tenni, amit akarok, illetve, akaratom dönti-e el, hogy mit teszek, hanem hogy akarhatom-e azt, amit akarok. Amennyiben azt mondom, hogy nem akarhatok mást, mint amit akarok, akkor egy tényigazságot szükségszerűnek tekintek. Holott a tényigazságok véletlenek, minden tény, amely létezik, éppen úgy nem létezhetne.

Az ember, a „kis isten", szabadsága, hasonlóan Isten szabadságához, a választásban áll. Két hatalmas különbséggel. Isten szükségszerű Lény, aki megakomputerként a lehető legjobb világot választja. Az ember véletlen lény s hogy számos (nem végtelen) lehetőségek közül ekkor vagy amakkor mit választ, véletlen. Azonban az a döntő, hogy ez a véletlen döntés beleépül a világba, nemcsak – például – Leibniz „teljes fogalmába", hanem Leibniz „természetes fogalmába" is (az ő példája). Az a Leibniz, aki Párizsba utazott, nem ugyanaz a Leibniz, mint aki nem utazott volna Párizsba, holott fontolgatta ennek lehetőségét is. Mi több, annak a Leibniznek a világa, aki Párizsba utazott, más világ, mint annak a Leibniznek a világa lett volna, aki nem utazik Párizsba. Mi több, az a világ, amelyben Leibniz Párizsba utazott nem ugyanaz a világ, mint melyben nem utazott volna Párizsba.

Mint látjátok, Leibniz ontológiai státuszt tulajdonít Arisztotelész „prohairészisz" (választás) fogalmának. Ezzel egyben modern, egzisztenciális státuszt is tulajdonít annak. Hadd világítsam meg ezt egy kicsit. Arisztotelész „emberei" egy fix erkölcsi világban éltek, körülbelül, persze, csak körülbelül, tudhatták, hogy az ő helyzetükben mely választásoknak rájuk nézve miféle következményei lehetnek. Azaz ők nem voltak „véletlen individuumok". A modernek azonban „véletlen individuumok", s így, amikor saját lehetséges világaik közül választanak, valóban világokat, azaz saját világukat, önmagukat választják meg. Még olyan erkölcsileg közömbös esetekben is, mint hogy Párizsba utaznak-e vagy sem.

A modern ember választása saját világának, saját magának a megválasztása, rizikóval jár. Mi ez a rizikó? Hogy az ember sosem tudja, tudhatja előre, hogy a számára lehető legjobb világot választotta-e a saját lehetséges világai közül. Annak, hogy egy véletlen individuum a lehető legjobb világot válassza (a maga számára) saját lehetséges világai közül, számos előfeltétele van. Egy közülük az önismeret, egy másik az újraválasztás. S itt térünk vissza a *Theodiceá*hoz. Sem a természeti gonosz, sem pedig az erkölcsi gonosz nem Isten teremtménye, de egyik sem a gonosz áldozatainak hibájából sújt. Van azonban egy harmadik fajta fájdalom, vereség, amelyet nem tulajdoníthatunk a gonosznak, s balszerencsének szoktunk tekinteni. A balszerencse, írja Leibniz, az embert többnyire saját hibájából sújtja, mivel annak a következménye, hogy az ember nem a számára lehetséges legjobb világot, nem is a lehetséges második legjobb világot, hanem egy rossz világot választott. De Leibniz, aki sosem feledkezik meg a tudattalan „percepciók" értünk folyó versenyének hatásáról, tudja, hogy némely ember választásakor a lehető legjobb lehetőség, világ, választása egyszerűen nem megy. Sosincs teljes szabadságunk, kinek több, kinek kevesebb, hol több, hol kevesebb. Mi erre az egzisztenciális korlátra az orvosság? A régi, már Montaigne által javasolt gyógyír, Leibniz kifejezésével „*honeste vivere*", azaz: „tisztességesen élni".

Most megkérdezném tőletek: ti is úgy látjátok, hogy amikor különböző lehetőségek közül választhattok, akkor más világok közül, más „Én"-ek közül választotok?

Kezdjük elölről. Mikor Isten a lehető legjobb világot választotta, mindazt választotta, ami a világban történt vagy történhetett volna, de nem történt. Azaz mindent, valóságot, lehetőségeket egyaránt „előre látott", többek között minden embert minden helyzetben, azaz Isten mindentudó. Hogy lehet akkor, hogy a „kis isten"-nek mégis, ha szűkösen is, ha a korlátozottan is, de van választási szabadsága? Hogyan választhatja akkor meg saját világát? Úgy, ismétli meg Leibniz egy már korábban megfogalmazott gondolatát, hogy a mindentudás nem predesztináció. Az, hogy tudom, hogy holnap fel fog kelni a nap, nem azt jelenti, hogy én keltem fel a napot. Isten tudja, hogy holnap mit fogok választani, de én vagyok, aki választ, nem pedig Ő. (Ahogy nem hullhat le egy falevél sem az Ő tudta nélkül, bár nem Ő, hanem, például, a szél hullatja le a falevelet.) A titok az, hogy Isten számára nincs holnap, azaz számára a holnap nem holnap. Istenben (Isten

számára) ugyanis nincs idő. Minden, ami valóságos és minden, ami lehetséges, benne, az abszolút jelenben létezik.

Miután a *Monadológia* és a *Theodicea* gondolatait (néhány levél gondolataival kiegészítve) röviden bemutattam nektek, nem térhetek ki egy harmadik feladat elől. Egy kis időt kell szánnom Leibniz Locke elleni polémiájára, az *Újabb vizsgálódások az emberi értelemről* francia nyelven írt, de ki nem adott írására is. Ez a mű még több fontos meglepetést tartogat a számunkra. Kettőről azonnal beszélni fogok.

Gondolom emlékeztek arra, hogy Locke megindokolta a már ismert tételt, hogy „semmi sincs az értelemben, ami ne lett volna előbb az érzetekben" („*nihil est in intellectu quid non fuerit in sensu*"), ezzel is megcáfolva a velünk született eszmék elméletét. Arra is emlékeztek, hogy Berkeley következetlenséggel vádolta Locke-ot, mivel az különbéget tett elsődleges és másodlagos érzetek között (mondjuk terjedelem, illetve szín), az egyiket objektívnak, a másikat szubjektívnak értelmezve. Berkeley szerint az észlelt a létező, nincs más létező, csak az, amit észlelünk. Ehhez a vitához kapcsolódik Leibniz az *Újabb vizsgálódások az emberi értelemről* című filozófiai vitairatában.

Semmi nincs az értelemben, ami nem lett volna előbb az érzetekben, *igen*, mondja, „*kivéve magát az értelmet*". (Az egyik megfogalmazásban: „*nisi intellectus ipse*".) Az elme nem üres lap, inkább márványtáblához hasonlítható. Nincs teljesen üres márványtábla. Bár semmi sincs születésünkkor ráírva (nincsenek velünk született eszmék), de találhatók rajta kisebb nagyon erek, karcolások. Ha a márványtáblára ráütünk ott fog eltörni, ahol megvoltak az erek, a karcolások. Azaz, amikor érzékelünk, ezek az eredeti „erek" közrejátszanak abban, hogy mit érzékelünk és hogyan. Elménk már születésünkkor be van programozva, s az észleltek elrendezése, értelmezése ezen a programon keresztül történik. S ahogy nincs két egyforma falevél, úgy nincs két teljesen egyforma elme sem. Ez valóban a Kant-féle a priori, bár Kant ezt a művet nem ismerhette. Chomsky szerint pedig ez az elmélet a modern nyelvészet alapfeltevése is. S erre a modern genetika is csak rábólintana.

A másik érdekes új gondolat az „identitás", pontosabban szólva az emberi identitás kérdéséhez fűződik. Ebben a kérdésben Locke volt az úttörő a korábbi előadásban bemutatott munkájának egyik későbbi változatában. (Említettem, hogy az *Értekezés az emberi értelemről*t többször és mindig ki-

egészítve adta ki.) A születéstől a halálig, akármennyit változik is az ember, az marad, aki. Mi ennek az azonosságnak a forrása? Locke úgy véli, hogy az ember emlékezete. Az én emlékezetem az én tulajdonom, más csak rajtam keresztül tud hozzáférni, s csak akkor, ha én akarom s amilyen mértékben akarom. Ha azt mondom: „én" ezt vagy amazt tettem, ezt vagy amazt éreztem, ezt vagy amazt szenvedtem, ugyanezt mondom, ha négyéves vagy hetvenéves magamra utalok. A személyiség azonossága annak kontinuitása. S a kontinuitás letéteményese nem más, mint az emberi értelem, illetve annak egyik funkciója: az emlékezet.

Ez a gondolat olyan plauzibilis, magától értetődő, hogy úgy véljük, nem is lehetne vele vitatkozni, Leibniz mégis ezt teszi. Méghozzá a következőképpen.

Tételezzünk fel egy amnéziában szenvedő embert. Beütötte a fejét és semmire sem emlékszik. Persze, felesége, gyerekei, szomszédjai azonnal felismerik. Hiszen ez X. Y., ez a férjem, az apám, a szomszédom. Jól ismerik az arcát, termetét s a nevét. Azaz meghatározzák az identitását, amiről az amnéziás ember nem tud. Nos, ez is plauzibilisnek tűnik. Ha valaki valamilyen okból el akarja titkolni identitását, megfesteti a haját, manapság megoperáltatja az arcát, s más néven (álnéven) él, álneveken állíttatja ki az útlevelét. Bizonyos nyomokat követve (a kor technikája szerint) fel lehet fedezni igazi identitását. Mit? A nevét, az arcát. Te tetted ezt! A görög tragédiában, s általában a tragédiában, ahogy a komédiában is, fontos szerepet játszik a „felismerési jelenet", azaz az identitás megállapítása. Mind Locke, mind Leibniz támaszkodhatnának ezekre a kulcsjelenetekre. Hiszen van, amikor az identitás bizonyítéka egy külső jel (például anyajegy, mint Figaro esetében) vagy az „eredeti" név kiejtése, együtt szülők, testvérek, ősök neveivel (Iphigeneia), de lehet egy közösen átélt történetre való hivatkozás is (József).

Ez a két identitáselmélet kiegészíti egymást. Locke a szubjektív identitás kérdésére adta meg a választ, Leibniz az objektív identitás kérdésére. A személyazonossági igazolványok Leibniz szellemében születtek, hiszen arccal és névvel azonosítanak, míg az önéletrajzok Locke elmélete alapján születnek.

Az előadás elején Leibnizet kulcsfigurának neveztem már annyiban is, hogy „közvetít" a korábbi újkori metafizikák és a klasszikus német filozófia között. Továbbá egy olyan racionális misztikusnak, aki egyben korai „eg-

zisztencialista" is. Végül egy olyan kísérletező tudósnak, aki gyakran elveti kora jelentős tudományos eredményeit, úgy, hogy a jövő felfedezései felé tapogatódzik. Mindezekre a kérdésekre más-más választ kereshetünk.

A középkori filozófia egyetemes volt, mint a katolicizmus. De még a moszlim és a zsidó filozófia is ugyanabban az egyetemes diskurzusban vett részt. Még nem voltak nemzetek, s hogy valaki Dél-Itáliában vagy német nyelvterületen, avagy Katalóniában, esetleg francia földön született, nem játszott korántsem olyan nagy szerepet a gondolkodásában, mint az, hogy bencés volt vagy dominikánus, esetleg franciskánus vagy laikus, hogy a császár vagy a pápa oldalán állt-e. Ez a helyzet már a reneszánsz idején is kezdett megváltozni. Itt kezdődik – egyelőre – a „francia", a „brit", majd a német filozófia. A „brit" már Baconnal, a francia már Montaigne-nyel, a német pedig Lutherrel. Az itáliai filozófia átadja a mindeddig győztesen lobogtatott stafétabotot, holott verseny nincsen. Nos, a modern angolszász filozófia Baconból „nő ki", a francia Descartes-ból, a német Lutherből. A klasszikus német filozófia minden főszereplője (az egy Schellinget kivéve) lutheránus. Már Leibniz, aki a vallások békéjét szorgalmazta, is az.

A „nemzetivé válás" ugyanakkor nem változtatta meg a filozófia ókorból származó hagyományát: akár egyetértettek egymással, akár nem (többnyire nem), mindig reagáltak és figyeltek egymásra, azaz komolyan vették egymást. Nem szűnt meg a filozófusok köztársasága, az egyenlők birodalma, melyben sem cím, sem vagyon, sem nemzethez vagy valláshoz való tartozás nem számított. Kantot, a pietista lutheránus Kantot, az újkor legjelentősebb filozófusát, a zsidó Mendelssohn barátját, a francia Rousseau hívét, nemsokára az ateista skót Hume fogja felkölteni „dogmatikus álmából".



HATODIK ELŐADÁS

A skót felvilágosodás. David Hume, Adam Smith

KEDVES HALLGATÓIM!

Manapság sokat értekeznek a filozófiában a felvilágosodás koráról. Vannak, akik a jövőtől a felvilágosodás „bevégzését", azaz betetőzését remélik, mint Habermas, vannak, akik a felvilágosodást Európa végső katasztrófájaként értelmezik, mint Heidegger. Ne várjatok tőlem állásfoglalást ebben a kérdésben, legalábbis ne most, mikor éppen csak belekezdek a témába.

Három ország, illetve három hagyományos „kultúrkör" járul leginkább hozzá a felvilágosodás eszmevilágának megfogalmazásához: a brit (skót), a francia és a német. Hozzájárulásuk nem volt egyforma. Különbségük egyrészt országuk akkori politikai állapotából, másrészt hagyományukból s végül virágzásuk időpontjából is következett. A skót és a francia felvilágosodás körülbelül egyidejű volt, s főszereplőik közül többen személyesen is ismerték egymást. A német felvilágosodás viszont valamivel később lépett a porondra. A skót felvilágosodás központi alakja, David Hume, a mai angol filozófusok szerint a filozófiatörténet egyszemélyes betetőzése. S ha ezt nem is kell jóváhagynunk, kétségtelenül a Baconnal kezdődő brit filozófia betetőzése. Utána nem élt Britanniában hozzá fogható filozófus. Francia földön a racionalizmusnak erős gyökerei voltak, s ezeket a szenzualisták sem tudták teljesen kigyomlálni.

Német földön akkor kezd felvirágozni, Kanttal, a nagy „klasszikus" filozófia, amikor Britanniában éppen bealkonyodik. Kant nem Leibnizre hivatkozik (mivel nemigen ismerte), hanem néhány korai német felvilágosító mellett, illetve előtt, Hume-ra, aki felébresztette dogmatikus szun-

dításából, és Rousseau-ra, aki inkább politikai gondolkodására volt hatással. Hume egy (dicsőséges) forradalom utáni korszakban élt, III. György uralkodása alatt, a wighek és toryk csatározása idején, viszonylagos politikai szabadság körülményei között. A francia felvilágosítók ezzel szemben forradalom előtti időkben, egy nem felvilágosodott, megcsontosodott monarchiában éltek, olyan időkben, amikor még égtek az egyház által gyújtott máglyák. Ők készítették elő a nagy francia forradalmat, akár akarták, akár nem. A németek kis fejedelemségekben vagy a porosz király uralma alatt éltek. A „klasszikus német filozófiának" és költészetnek is ezek a kis hercegségek, illetve a porosz királyság adott, nem mindig kényelmes, otthont.

Ha ilyen nagy volt a szóródás, miért beszélnek mind a hívek, mind az ellenségek egyöntetűen „a felvilágosodás szelleméről"? Nem egy ilyen szellem volt, hanem több, de ezek a „szellemek" mind beszélő viszonyban álltak egymással, még ha gyakorta össze is vesztek. Ami közös volt bennük, az a szellem nyilvánosságának megteremtése, egy „második hatalom" képviselete – egy szerintük (s valóban) halálra ítélt régi világgal szemben.

Sosem volt „a filozófus" olyan népszerű, mint akkoriban, s talán sosem volt a filozófiának akkora hatalma és befolyása sem, mint akkor. Igaz, a francia filozófusok a szépirodalomban is jeleskedtek, írtak drámát, regényt, ahogy történelmi munkákat is. S mindezt érthető nyelven. Volt közöttük ateista és szkeptikus, mint Hume, a politikai gazdaságtan megteremtője, mint Smith, a radikális szerződéselmélet és az egyenlőség lovagja, mint Rousseau, az emberiség fejlődésének teoretikusa, mint Condorcet. A hatalmi ágak szétválasztásának képviselője, mint Montesquieu, az *Enciklopédia* szerkesztője és a fejlődés ellentmondásosságának felismerője, mint Diderot, a szatirikus elme és szellemes rétor, mint Voltaire. Továbbá a felvilágosodás értelmezője, a köztársaság, mint a jogállam, elméleti megalapozója, mint Kant – és még sokan mások. Többnyire hittek a haladásban, az emberhez méltóbb jövőben, a politikai egyenlőségben, egy jogállam lehetőségében, röviden: a modern világban. Akkor is, ha tudták, hogy nem paradicsomnak néznek elébe.

Kedves hallgatóim, ennyit akartam elmondani előzetesen a felvilágosodás koráról. Majd a kilencedik előadás táján fogtok ti is véleményt alkotni.

Hadd kezdjem tehát a skót felvilágosodással, David Hume-mal.

Egy olyan gondolkodóról fogok most nektek, sajnos, túl röviden, beszámolni, aki azon kevés filozófusok közé tartozik, akikkel ma is szívesen leülnék beszélgetni.

David Hume éppen csak hogy betöltötte a 28. évét, amikor befejezte élete legalapvetőbb, legeredetibb filozófiai munkáját, a *Treatise of Human Nature* (*Értekezés az emberi természetről*) című háromrészes filozófiai rendszert. Ez a koraérettség egyedi eset a jelentős filozófusok sorában. Művének megjelenését, amelyet szenzációnak szánt, minthogy az is volt, észre sem vették. Mint barátai elbeszéléséből vagy akár halála előtt írt önéletrajzából, vagy inkább önarcképéből, tudjuk, hősünk nem volt hajlamos a frusztrációra. Jó kedélyű volt, szerette a társaságot, a komoly hölgyek társaságát különösképpen. Szeretett utazgatni, főleg Párizsba, szeretett beszélgetni, de főként írni és írni. Az írás volt, önéletrajza szerint, egyedüli szenvedélye. Különben nem voltak erős szenvedélyei, ehhez túl szkeptikus volt. Jóindulatú, barátságos, nem túlérzékeny, mint ahogy ezt Rousseau-hoz való viszonya is mutatja. (A börtönbüntetéstől tartó Rousseau-t meghívta magához Angliába, aki ezt, egy mániás depresszióshoz illően, vádaskodó megjegyzésekkel hálálta meg.)

Az elutasítások, sem az első, sem a következők (például egyetemi állást sem kapott) nem csorbították Hume önbizalmát. Látva, hogy főműve senkit sem érdekel, nem sértődött meg a világra, hanem ehelyett elkezdett esszéket írni (egyet közülük majd bemutatok nektek). Belefogott egy igen nagy vállalkozásba is: megírta Anglia történetét két kötetben, többnyire skót szempontból. Ezzel aratott először igazán közönségsikert, s hangolta maga ellen az angol kritikusokat, ami, persze, mindig az „irodalmi siker" része. Ismertségén felbátorodva, megírta újra főművét, most rövidített formában, kihagyta a túl forradalmi fejtegetéseket, úgy, hogy a nagyközönség számára elfogadhatóbb legyen, az *Enquiry into Human Understanding* (*Vizsgálódás* [vagy: *Tanulmány*] *az emberi értelemről*) és az *Enquiry into the Principles of Morals* (*Tanulmány az erkölcsök alapelveiről*) címen. Az előbbi volt az az írás, mely felébresztette Kantot „dogmatikus szendergéséből". Végül írt egy már csak posztumusz megjelent dialógust a természetes vallásról.

Az *Értekezés* második kötetének utolsó paragrafusában Hume a filozófiát vadászathoz hasonlítja. Maga a tevékenység örömteli, de azért a célnak is van jelentősége. Az a legjobb, ha nagyvadat, azaz nagy igazságot, „lő" a filozófus a végén. (S nem az, hogy jó állást kap.) Hume tudta, hogy nagyvadat lőtt, egyszerűen élvezte a filozófiát. (Korábban Pascal is vadászathoz hasonlította a filozófiát, de céltalan, okafogyott, reménytelen vadászathoz.)

Hume-ot ateistának tekintették, mivel szkeptikus volt, s a vallást, ahogy minden mást is, mint látni fogjátok, antropológiai alapon értelmezte (mint

majd Feuerbach fogja kevésbé színvonalasan tenni). Méltósággal várta a halálát 65 évesen, ahogy erről nem csak tőle értesülünk, hanem barátja, Adam Smith William Strahanhoz írott leveléből is. A levél „egy ateista halála" címen is ismert. Mint mindig, most is a főmű (*Értekezés az emberi természetről*) gondolatmenetét fogom követni, s a Bence György által készített magyar fordítást (az angol fogalmakkal kiegészítve) fogom használni. Aki közületek ebből kedvet kapnak arra, hogy többet tudjon meg Hume életéről és művéről, annak ajánlom, hogy olvassa el a Ludassy Máriának a könyvhöz írt kitűnő utószavát.

Kezdjük tehát.

Az *Értekezés* három kötetre tagolódik: *I. Az értelemről, II. A szenvedélyekről, III. Az erkölcsökről.* Mindhárom kötet több „részből" áll, a részek pedig több „szakaszból". Értelemszerűen sorrendben fogom bemutatni őket. Egyre azonban nem árt figyelmeztetni benneteket. Hume műve könnyű olvasmánynak tűnik, minthogy a szerző nem csak bírálja, hanem kerüli is a metafizika kategóriáit, s általában ragaszkodik a köznyelvhez. Ez azonban megtévesztő. Hume-nak ez a könyve talán a legnehezebb, a legnehezebben megemészthető filozófiai írásokhoz tartozik.

Elöljáróban „antropológiai" vállalkozásnak írtam le Hume filozófiai rendszerét. Azt, hogy „antropológiai rendszer", már a cím is előrevetíti, hiszen az a szándéka, hogy bemutassa az emberi természetet. Nevezetesen azt, hogy „rendszer" – ezt már a kötetek felosztásból láthatjátok –, felöleli az ontológiát, az ismeretelméletet, az érzelemelméletet, az etikát. Így jártak el előtte Spinoza vagy akár Locke. Ugyanakkor, tenném hozzá, ez kritikai rendszer. Nem a „tiszta ész" kritikája, mint majd Kanté, hanem az őt megelőző filozófiai (metafizikai) rendszerek kritikája egyrészt, a mindennapi gondolkodás kritikája másrészt: s mindezen keresztül az emberi természet kritikája

Tévesnek tartom azt a filozófiatörténeti közhelyet, mely Hume-ot a brit empirikus filozófia betetőzéseként értelmezi. Hume szerint ugyanis mind a mindennapi (empirikus), mind a spekulatív, metafizikai gondolkodás ugyanarra az antropológiai állandóra támaszkodik. Mi ez az antropológiai állandó? Az, hogy az emberek túlélését, cselekedeteit, többek között az a szokás teszi lehetővé, hogy bizonyos igazolatlan ideákat tényként tételezzenek. Az emberi élet nem alapulhat tudományos, ésszel igazolt bizonyosságokon, csak az azokba az ideákba vetett hiten, amelynek tárgyai a képzelőerő teremtményei. Ez valóban teljesen új megközelítés a filozófia ad-

digi történetében. Hozzátenném, hogy a filozófiában nem létezik „haladás". Hume például, miközben új alapokra állítja a filozófiát, elfeledkezik a nyelvről, arról, hogy beszélünk, például arról, hogy van alany és állítmány, személyes névmás stb. Ezt magatok is látni fogjátok.

Bevezetésképpen ezért azt javaslom nektek (ha van időtök, kedvetek és érdeklődésetek), hogy olvassátok el az első könyv negyedik részének hetedik szakaszát, melynek címe: *Az első könyv befejezése.* Ebben a szakaszban Hume ugyanis megáll egy pillanatra és végigtekint egész újítónak és merésznek tekintett vállalkozásán, méghozzá egy jó adag iróniával, mégpedig: öniróniával. Ahogy például azért hisszük el, hogy a tűz melegít és a víz hűsít, mert igen fárasztó lenne másként gondolkodnunk, úgy azért válunk szkeptikus filozófusokká, mert hajlamot érzünk rá. Általában a vallási tévedések veszélyesek, míg a filozófiai tévedések legfeljebb nevetségesek – írja. Ő, a maga részéről – teszi hozzá – valamivel világosabban mutatja meg nekik (az embereknek) azokat az egyedüli kérdéseket, amelyekben valaha biztos tudásra számíthatnak. („Az Emberi Természet az ember egyetlen tudománya.")

Így hát Hume estében is csak hivatkozhatom Hegel sokszor idézett mondására, mely szerint a filozófia a filozófus korának fogalmakban való kifejezése. Hogy Hume saját korát fejezte ki fogalmakban, ahhoz kétségünk sem férhet, többek között azért sem, mert szkeptikus beállítódása ellenére fenntartotta a fejlődés perspektíváját. S hogy Hume műve, Nietzsche szellemében, egyfajta önéletrajz is, azt maga Hume is tudta és meg is fogalmazta.

Gondolatmenetét minden emberi ismeret forrásával kezdi. Ezek a források a benyomások (*impressions*) és az ideák. Az ideák a benyomások gyenge (*faint*) leképezései, kifejeződései fogalmakban, gondolkodásban. Az egyszerű eszmék az egyszerű benyomások gyenge másolatai, míg a komplex eszmék a képzelőerő termékei. Az egyszerű benyomások megelőzik az egyszerű ideákat. A benyomás lehet észlelés, illetve reflexió. Az utóbbi, mint az ideára vonatkozó vágy vagy félelem, már feltételezi az ideákat az emlékezetben, illetve a képzelőerőben. Ha az emlékezet gyenge, feltételezzük, hogy a dolgot csak képzeljük, ha a képzelőerő erős, feltételezzük, hogy ez valóban így történt, illetve történik.

Melyek az ideákat összekapcsoló asszociációk? Ezek: a hasonlóság, az érintkezés, végül az ok/okozat. (Ennek az utóbbinak döntő szerepe lesz Hume egész filozófiájában.) Előbb azonban még a reláció, illetve szubsztancia/módusz metafizikai kategóriát veszi sorra. A szubsztancia ideája

nem lehet egy benyomás kópiája, így csak a reflexióból származhat. Ám sem nem szenvedély, sem nem érzés. Mi hozza akkor létre? Mint említettem, Hume, szemben a „peripatetikusokkal", itt nem „asszociál" (hogy az ő nyelvét használjam) egy főnévre vagy egy mondat alanyára, hanem a „különös tulajdonságok összességére". Az általános ideákkal kapcsolatban (mint „az ember") megismétli a nominalisták érveit, s hozzáteszi, hogy nincsenek fokozataik sem mennyiségben, sem minőségben, ahogy az egyes tárgyak esetében szokásos. (Nem nagyobb, sem kisebb, nem fényesebb vagy szolidabb.) Mi (egyelőre) a végkövetkeztetés? Ha ideáink természetük szerint egyediek, a számuk pedig véges, akkor csak a megszokás révén válhatnak általánossá. A „megszokás" lesz Hume filozófiájának egyik alapfogalma.

Ezt követi a tér és idő általános ideáinak kritikája. A tér ideáját a látható és tapintható tárgyak elrendezéséből, az idő ideáját az ideák egymásutánjából merítjük. Tehát ezek nem önálló ideák, csak annak a rendnek és módnak az ideái, amely szerint a dolgok léteznek. Ennek következtében nem tudunk ideát alkotni a vákuumról.

Lassan eljutunk (a 2. rész hatodik szakaszában) a filozófia mindeddig egyik legalapvetőbb kategóriájához, a Léthez. Itt találkozunk, nem először és nem is utoljára, Hume radikalizmusával. A Létezés ideája nem különbözik a dolgoktól, amelyek létezését állítjuk, a létezés ideája semmit sem tesz hozzá ahhoz az ideához, melynek létezését állítjuk. Ezzel össze is omlik minden ontológiai istenbizonyíték, de nem csak az, hanem minden ontológiai vállalkozás általában. Az említett szakasz az antropológiai megközelítés apológiájává alakul: „ha képzelőerőnket az égig, vagy akár a világegyetem legvégső határáig, hajszoljuk is, akkor sem tudunk kilépni önmagunkból egy pillanatra sem". (106.)

A 3. részben, a reláció fogalmainak értelmezésekor kerül sor a létezés fogalma után legfontosabb filozófiai kérdés, illetve válasz új alapokra való helyezésére. Mint említettem, az okság, illetve szükségszerűség ideáiról van szó.

Kezdjük azzal (amit már említettem), hogy az oknak, illetve okozatnak nevezett tárgyak relációja az érintkezés. Mindig érintkeznek egymással, s az ok megelőzi az okozatot, az érintkezés tehát egymásutániság. Sokszor azonban, amikor egy dolog megelőz egy másikat, mégsem tekintjük ezt a dolgot az utóbbi okának. Az előbbinek ugyanis létre kell hoznia az utóbbit ahhoz, hogy oknak tekintsük. Egy tárgy tulajdonságaiban azonban semmi sincs, aminek alapján oknak tekintenénk. Milyen alapon tekintjük szük-

ségszerűnek, hogy ha valami elkezdődik, akkor annak oka van? Minek köszönhető ez a hit (*belief*)? Beláthatjuk, hogy ez a hit sem intuíción, sem pedig demonstráción nem alapul. Éppen úgy nem tudjuk igazolni, hogy minden szükségszerűen jön létre, ahogy azt, hogy semminek sincs létrehozó elve. (Ugye nem felejtettétek el, hogy az, hogy valami létezik, nem ad hozzá – Hume szerint – semmit ahhoz az ideához, amelyet létezőnek nyilvánítunk.) Ha gyakori ismétlés esetében megszokom, hogy az egyik tárgy megjelenését mindig a másik megjelenése követi, ez egy olyan erős benyomást kelt bennem, amely a szükségszerűség ideáját produkálja. A hatóok, formai ok és cél-ok között nincsen semmi különbség. (Láthatjátok, hogy Hume itt a Newton által kialakított mechanikus világleírást követi.)

Hume végrehajtja a saját kopernikuszi fordulatát. Nem azt kérdezi, hogy létezik-e oksági viszony, s hogy ez azonos-e a szükségszerűséggel, hanem azt, hogy miért gondolkozunk így, miért van nekünk, embereknek, mindennapi életünkben, filozófiában és tudományban egyaránt szükségünk az okság efféle, szükségszerűségként felfogott, értelmezésére? Továbbá milyen antropológiai állandókat használ fel Hume ehhez az értelmezéshez, melyhez többször visszatér?

Emlékezés, ismétlés, megszokás az emberi élet ökonómiája. Értelmet akarunk dolgoknak, eseményeknek adni, meg akarjuk érteni, magyarázni azokat. Teljes bizonytalanságban, csupa véletlennek alávetve, s ennek tudatában sem élni, sem gondolkozni, sem tudománnyal gyötrődni, sem bármivel foglalkozni nem lennénk képesek A hit – mint már említettem – Hume szerint nem egy külön idea, hanem azonos magával az erős (erős benyomáson alapuló, illetve erős benyomásból keletkező) ideával. Az efféle erős idea többek között az ok és okozat állandó ismétlődéséből, „találkozásából" s annak felidézéséből alakul ki, de a nevelés következménye is lehet. Azt nem tudjuk bizonytani, hogy az általunk nem tapasztalt esetek hasonlóak-e ahhoz, mint amelyeket tapasztalunk, de miután el tudjuk képzelni, hinni is tudjuk. A vélekedés és hivés abban különbözik a fikciótól, hogy az ideát más módon képzeljük el, ami elevenebb és szilárdabb.

Az okok valószínűsége, mint látható, ideák, valamint benyomások asszociációjából ered. A kauzalitás esetében a múltat – a múltban szerzett tapasztalatokat – kiterjesztjük a jövőre is. Azonban az, ami valószínű, sosem bizonyos, azaz az is lehet, hogy nincsen így, tehát az okozatiság nem áll fenn. A valószínűség összeütközhet ítélőképességünkkel, s előítéletek forrása is lehet.

Hume itt újra felveti a már egyszer vitatott kérdést, hogy van-e egyáltalán olyan benyomásunk, amelyből a szükségszerűség ideája származik, amelynek ez az idea „másolata"? Igen, van, s akkor alakul ki, amikor a gyakori ismétlődés során két tárgy mindig összekapcsolva jelenik meg, úgy, hogy előre tudom (látom) bizonyossággal, hogy a másik következni fog. A kauzalitás, mint szükségszerű kapcsolat tehát nem a dolgok rendjének, hanem elménk állandó, szokásos, erős asszociációjának az ideája. Hatékonyságához nem fér kétség. Éppen hatékonyságukból következik, hogy tényleges forrásuk homályban marad, s egyes filozófusok inkább az „anyagnak", a szubsztanciának, akcidenciáknak stb. tulajdonítják azokat, míg más filozófusok Isten fogalmát, esetlegesen a velünk született eszmék elméletét mozgósították magyarázó elvként.

Mindezek az ontológiai kísérletek már azért is tévesek, mert az általános, illetve az elvont ideák, amelyekkel operálnak, csak egyes ideák bizonyos, meghatározott szempontból való csoportosításai. Ebből a nominalista felfogásból Hume-nál (szemben a középkori nominalistákkal) az következik, amit már tudunk, hogy ok/okozat sem a dolgokban, sem a szellemben nincsen, mivel az emberi szellem állandóan ismétlődő benyomásaink összefoglalásaiból eredő elvárás.

Mindezzel, teszi hozzá Hume, nem tagadja, hogy a természet működése független gondolkodásunktól, sem azt, hogy nincsenek róla benyomásaink, csak azt állítja, hogy saját fogalmainkat, ideáinkat (mint erő, okság, szükségszerűség) tulajdonítjuk a természetnek. A természetben ugyanis semmi alapja nincs a morális és fizikai szükségszerűség közötti különbségtételnek. (Erről bővebben majd a harmadik kötetben lesz szó.)

Az ismeretelmélet alapkérdéseinek az eddigiek szellemében történő újragondolására az első kötet negyedik részében (*A szkeptikus filozófiáról és más rendszerekről*) kerül sor. Honnan tudom (bizonyosan), hogy gondolataim „megfelelnek" az elgondolt dolgoknak? Vagy (Spinozával), hogy a megismerés rendje megfelel a dolgok rendjének? Honnan tudom, mint Descartes, hogy Isten nem csap be? Honnan tudhatom, hogy állításom tényszerűen igaz? Vagy fogadjam el inkább Berkeley elméletét, mely szerint a létezés nem más, mint észlelés? Mint az eddigiekből következik, Hume számára Berkeley kiindulópont, de nem végpont.

A modern filozófia, hogy így mondjam, szkepszissel kezdődik, szemben az antikkal, amely inkább azzal végződött. Descartes óta megszoktuk, hogy

a szkepszist egy új, biztos megalapozás követi. Körülbelül ezt várjuk el Hume-tól is. S ha nem is ugyanezt, de valami hasonlót mégis kapunk tőle. Hume szerint ugyanis senki őszintén és következetesen nem vallhat szkeptikus nézeteket. Vajon miért nem, kérdezhetnénk, bár már tudjuk is a választ. Mert ellentmond az emberi természetnek. Ha ugyanis elfogadnánk azt a nézetet, hogy az igazságnak semmi mércéje sincs, akkor nem létezne tudomány, mi több, mindennapi életünkben sem tudnánk tájékozódni. A hagyományos metafizikák, ontológiák értelmezését kell elvetni, az ítéleteiket kell felfüggeszteni, mivel mindaz, amit azok állítanak, bizonyíthatatlan vagy egyenesen nonszensz. A kérdést Hume szerint a következőképpen kell felvetni, hogy miként történik, hogy mindazonáltal marad bennünk oly mértékű hivés, amely céljainkhoz mind a filozófiában, mind a köznapi életben elegendő?

Nem azt kérdezzük meg, hogy vannak-e testek vagy sem. Hanem azt, hogy miért hiszünk a testek létezésében? Továbbá abban, hogy kívül vannak rajtunk s működésük független tőlünk? Holott, mint tudjuk, egy dolog „létezése" semmit sem tesz hozzá ahhoz, hogy benyomások érnek bennünket. Ugyanakkor azonban a benyomások azt sejtetik velünk, hogy tőlünk független dolgokból erednek (ez is egy antropológiai állandó).

De hogy miért kezdi ezt a fejtegetést Hume a személyiség identitásának kérdésével, egy valóban alapvető kérdéssel, amellyel Locke-nál és Leibniznél már találkoztatok, azt egyelőre nem látjuk be, de majd kiderül.

Kezdjük a benyomással. Ezek lehetnek külső vagy belső benyomások (dolgokról, illetve szenvedélyekről valók, reflexiók), de mind benyomások, ebben nincs köztük különbség. Semmi más nem érződik bennünk, mint amik. A benyomások (Hume szerint) testek szilárdságának, alakjának, tömegének benyomásai, másodsorban ízek, illatok, színek stb. benyomásai (Locke-nál elsődleges, illetve másodlagos minőségek), harmadsorban örömök, fájdalmak, szenvedélyek stb. benyomásai.

A különbségtevés eredete bizonyára nem a benyomások ereje, hiszen a szenvedélyek ereje nagyon nagy lehet, hanem inkább a benyomások állandósága. A szenvedélyekről nem tételezzük, hogy akkor is léteznek, ha nem érezzük azokat, de egy hegyről igen, hogy akkor is létezik, ha éppen nem látjuk. Ezért tekintem valósnak a világot, mert akkor is létezik, ha én nem létezem. Az, hogy a testek folyamatosan léteznek, alakítja ki a meggyőződést, hogy rajtunk kívül léteznek. De mi alakítja ki az azonosság, il-

letve folyamatosság képzetét, annak ellenére, hogy, mint tudjuk, minden benyomásunk egyedi? A képzelőerő! A képzelőerő műve az a hit, illetve meggyőződés, hogy az, ami megjelenik elménkben, rajtunk kívül létezik is. Hajlamunk van tehát arra, hogy külső benyomásainkat külső dolgok tulajdonságainak tekintsük. S mivel hajlamunk van rá, hogy annak tekintsük, ezt el is hisszük.

Megígértem nektek, hogy vissza fogok térni arra a rejtélyre, hogy miért kezdte Hume a benyomásaink értelmetlen megkettőzésének (benyomásra egyrészt, külső tárgyra másrészt) kritikáját, amikor eggyel is beérthette volna, éppen a személyiség identitásának kérdésével. E kettőnek (látszólag) ugyanis semmi köze nincs egymáshoz. Egyvalami kapcsolta őket mégis össze Hume antropológiájában. A képzelőerő, amely ludas a megkettőzés hibájában, valamint az emlékezőképesség, amely pedig a személyiség identitása félreértelmezésében ludas. Mint már tudjátok, a képzelőerő és az emlékezet Hume-nál is egy és ugyanaz a képesség. A személyiség identitásának (állandóságának, folyamatosságának, egyszóval: létezésének) kérdéscsoportjába az első kötet negyedik részének hatodik, s egyben utolsó előtti szakasza fog bennünket bevezetni.

Hume itt azzal a gondolattal indít, hogy állítólag tudatában vagyunk Énünknek (*our Self*). De mit jelent ez? Van Énünkről egyáltalán benyomásunk s ennek megfelelő ideánk? Szerinte ilyen ideánk nincs, s nem is lehet, mivel benyomásunk sincs. Őbenne legalábbis nem működik efféle „elv" és senkivel sem találkozott, akinél működött volna. „Én" (Self) tehát nem létezik.

A személyiség azonosságának kérdése Hume-nál tehát nem különbözik egy tárgy azonosságának kérdésétől. A személy emlékezik saját tapasztalataira, múltjára, de ezek az emlékek korántsem folyamatosak (ezt senki, így Locke sem, állította), ugyanakkor viszonyt tételezünk fel közöttük. Az emlékezet azonban nem hozza létre az azonosságot (ezt sem állította senki), pusztán felfedi azt. De mit fed fel? A nehézség Hume szerint nem filozófiai, hanem grammatikai. („Azt mondom »én«, ahelyett, hogy azt mondanám David Hume".) Azt állítják, hogy az emlékezés az Ént fedi fel, miközben valójában a napok eseményeit (azok egy részét) fedi fel azon benyomások alapján, amelyeket ezek az események valakiben felidéztek, s melyekből ő ideákat alkotott.

Ezzel (s az általam már bemutatott 6. szakasszal), végződik az emberi természetről írott könyv első kötete.

A második kötet tárgya a szenvedélyek. Nos, ez tipikusan antropológiai téma, s nemcsak Hume esetében. Az volt Arisztotelésznél, Descartes-nál, Spinozánál, ahogy az lesz a későbbiekben is minden filozófusnál, aki egyáltalán komoly témának tekintette az érzelmek elméletét. A filozófia minden tárgya közül éppen ez az, amelyben a legtöbb az egyetértés és a legkisebb az eltérés. A témát minden filozófus két ellentétes érzelem és szenvedély bemutatásával kezdi. Mint öröm/szomorúság, szeretet/gyűlölet, vonzás/taszítás, továbbá megkülönböztet egyszerű és összetett érzéseket (félelem, illetve valamitől való félelem, szomorúság, illetve gyász), ahogy motiváló és reflektív érzéseket is (vágy, illetve tetszés).

Hume szenvedélyelméletének elemzését így, az idő rövidsége miatt, csak az etikájához kapcsolódó elméletek bemutatására fogom korlátozni. Előrebocsátom, hogy Hume esetében a két elsődleges szenvedélypár nem az öröm/szomorúság, szeretet/gyűlölet, hanem a büszkeség/szégyen. Azaz ő nem etikailag semleges, hanem etikai, mi több, társadalmi kategóriákkal indít, s csak innen tér rá az öröm és a szomorúság értelmezésére. (Mellékesen jegyzem meg, hogy Hume az állatoknak ugyanolyan értelmet és szenvedélyeket tulajdonít, mint az embernek, s ezért Descartes „lovának" másik oldalára esik.)

Kedves hallgatóim! Mint megígértem, három olyan kérdéscsoportot emelek ki a könyv második, a szenvedélyeket elemző, kötetéből, amelyek megalapozása az első kötetben található, de melyek a harmadik kötetben, az etikáról szólóban, játszanak majd jelentős szerepet. Ez a három kérdéscsoport: a szimpátia, az akarat szabadságának kérdése s végül az ész és a szenvedélyek viszonya. Mindehhez negyedikként hozzáfűzöm a „historizmus" kérdéscsoportját is.

A „szimpátia" fogalma a második könyv 11. szakaszában jelenik meg. Kiderül, hogy Hume a szimpátiát tekinti természetünk legfontosabb hajlamának. Ez a hajlam is a már jól ismert „asszociációk" révén működik, mint közelség, érintkezés és hasonlóság. Hume ugyanakkor a szimpátiát két különböző forrásból származtatja. Az egyik nem más, mint természetes készségünk a hozzánk közel állók, a hozzánk hasonlók véleményét, ítéleteit osztani, hozzájuk hasonulni, s hogy nehezünkre esik közülük kiválni, nekik ellentmondani, másként viselkedni (szégyen). Innen eredt, hogy olyan könnyen azonosítjuk egy ember hovatartozását (osztály, nép) viselkedéséből. A szimpátia tehát a szükséges konformizmus indítéka.

Ugyanakkor a szimpátia empátia is. Együtt érzünk azokkal, akik közel állnak hozzánk, akikkel kapcsolatban állunk, akik olyanok, mint mi. Az „azonosítás" lehet szűkebb, de lehet tágabb is, s ez megítélés kérdése. Így minden emberi lény hasonlít minden másik emberi lényre, mivel emberi lény. Hiába azonban a hasonlóság, ha nincs érintkezés és közelség. Annak, hogy kivel, kikkel, milyen mértékben szimpatizálunk, oroszlánrésze van annak, hogy kiknek a megbecsülése fontos számunkra, s kiknek az elutasítása okoz szégyent, illetve, hogy kiknek fájdalmával, illetve örömével tudunk „együtt érezni" s kiével nem. A színpadi dráma a szereplők szenvedéseivel, illetve örömeivel való fiktív szimpátiát ébreszt a nézőben.

A második kötet harmadik része az akarat és a közvetlen szenvedélyek problémakörét érinti. Ígéretemhez híven ezekről egy kissé bővebben beszélek.

Közvetlen szenvedélyeknek Hume azokat a szenvedélyeket nevezi, amelyek közvetlenül a jó vagy a rossz dolgokból, a fájdalomból vagy az örömből erednek (a rossz dolog a fájdalmat okozó, a jó dolog az örömet okozó dolog). Ilyenek például a vágy és a viszolygás, a bánat és az örvendezés, a remény és a félelem. Előlegezem, hogy e három „páros" három különböző típusú közvetlen szenvedélyt jelez. Az első szenvedélypár a motivációra, a második szenvedélypár a reflexióra, azaz egy stimulusra adott válaszra (*response*), a harmadik a jövő bizonytalanságára vonatkozik.

Akaraton Hume, híven elméletéhez, egy belső benyomást ért, amelyet érzünk és felismerünk. Amikor ismételten, s minden esetben tudatosan, hozzuk létre testünknek valamilyen új mozgását, illetve szellemünknek valamilyen új észlelését. (A „tudatosan" szót, azaz fogalmat, itt nem értelmezi.) Amikor ezt a belső benyomást ismételten a test vagy a szellem bizonyos mozgása követi, azt mondjuk, hogy ez a mozgás a benyomás okozata. S mivel az ok-okozati viszony és a szükségszerűség között semmi különbséget nem észlelünk, akár a „külső" test vagy a belső test mozgásáról is van szó, a kauzális összefüggés ebben az esetben is szükségszerű.

Ezt a következtetést a filozófusok úgy akarják elkerülni, hogy azt mondják, a szükségszerűség valami biztos, míg az emberi cselekvés bizonytalan. Ez azonban nem ellenérv. Ha a késztetés nem vezet célhoz, akkor vagy gyenge, vagy esetleg egy másik mozgás keresztezi. De az, ami létrejön, amennyiben létrejön, szükségszerűen jön létre. A szabadság ideája nem a szükségszerűséget szünteti meg, hanem ezzel együtt a kauzalitást is.

A kauzalitás megszűnése (gyenge késztetés vagy egy másik mozgás közbelépése következtében) nem más, mint a véletlen. Tehát a szabadság ideája azonos a véletlen ideájával. Persze, van a kauzalitásnak egy másik fogalma is, amelynek nincs köze testek mozgásához, s ez abban áll, hogy egy dologról (ideáról) egy másikra következtetünk. Erről a kauzális összefüggésről (az egyik ideából következik a másik) senki sem állítja, hogy nem szükségszerű. (Emlékeztek Leibniz megoldására? A tényigazságok véletlenek, míg az észigazságok szükségszerűek. Ti kinek az oldalán álltok?)

Most térek rá az ész, illetve a szenvedélyek Hume-féle értelmezésének kérdésére (3-6. szakasz).

Az ész, írja Hume, nem válthat ki semmiféle cselekvést. Az ész a szenvedélyek rabszolgája (*slave of passions*), s annak is kell lennie (*ought to be*). Ez könyvének az a gondolata, amely leginkább kiverte a biztosítékot. Ti hogyan látjátok? Hogyan értelmezitek?

A szenvedélyeket akkor nevezik ésszerűtlennek, írja Hume, amikor egy negatív ítélet kíséri azokat. Miért kíséri ezeket negatív ítélet? Vagy azért, mert a szenvedély tárgya, amelyet létezőnek gondolunk, nem létezik, vagy legalábbis az adott helyen, illetve időben nem létezik, vagy pedig azért, mert vélekedésünk abszurd. Félni a farkastól London utcáin vagy a világ megváltásában reménykedni nem ésszerű. Önmagában egyetlen szenvedély sem ésszerűtlen, csak az teszi azzá, hogy hamis ítéleten alapul, illetve abszurd hit kíséri.

Hume megismétli Spinoza híres mondását, amikor azt írja, hogy a szenvedélyek ösztönzésével szemben az ész önmagában tehetetlen, mivel ezeket csak egy ellenkező irányú erősebb indulat győzheti le. Amit viszont nem tesz hozzá (ellentmondana filozófiájának), az Spinoza egyik következtetése, hogy mindarra, amire az indulatok determinálnak, determinálhat maga az ész is. Hume azonosítja ugyanis az észt a teoretikus ésszel, az ideák összekapcsolásának készségével (dedukcióval). Az ő univerzumában nem létezik gyakorlati ész.

A Hume elgondolta világában azonban vannak az észnek helyettesei: a szenvedélyek. Az úgynevezett „higgadt'" szenvedélyek, amelyek a heves szenvedélyekkel szemben ellenerőt képezhetnek. A jóakarat, a gonosztól való viszolygás is szenvedély, habár higgadt. A „lelkierő" a higgadt szenvedélyek túlsúlya az erősekkel szemben. Hozzáteszi (s ez fontos!), hogy a higgadt szenvedély korántsem gyenge, ahogy a heves szenvedély korántsem

erős. A higgadt szenvedély így erősebb lehet a heves szenvedélynél (azaz legyőzheti azt). A képzelőerő hozzájárul ahhoz, hogy egy szenvedély (ugyanaz a szenvedély, például szerelem) higgadt vagy inkább heves lesz.

Mint megígértem, jön a ráadás. Az a kérdés merül fel, hogy a távolság (térbeli és időbeli) miért erősítheti a szenvedélyt (mondjuk egy higgadt szenvedélyt, mint amilyen a megbecsülés, értékelés, tetszés). Miért becsüljük, csodáljuk inkább a távoli tárgyakat? S miért erősebb a szenvedély, ha időbeli a távolság, mintha térbeli? Miért becsüljük többre az antik mellszobrokat, mint a manapság Japánban készített paravánokat? Mivel ezt a kérdést ma is éppen úgy fel lehet tenni, mint két és fél évszázaddal korábban, érdemes odafigyelnünk a válaszra.

Természetes (s valóban az, mivel minden kultúrában megfigyelhető), mondja Hume, ahogy a „magasság" és a „mélység" hat a képzeletre. A menny „fent" van, a pokol „lent", van „magas" és „alacsony" emberi természet", avagy, ahogy manapság, „magas kultúra". A szellem repül, nem kúszik. A szellemi élvezet, Hume szerint, „felemel", a rossz hír „lesújt". Van, akire felnézünk, s van, akit lenézünk. A képzelőerő „magasra tör". De mi köze ennek az időbeli távolsághoz? Hume válasza (szerintem) itt nem megnyugtató. Nehezebb a múltba hatolni, s minél nehezebb valamit elérni, megérteni, annál magasztosabb, magasabb. Hume felismerte a „historizmus" mint „történelmi életérzés" megjelenését, de nem igazán sikerült számot adnia róla.

Ideje rátérnünk Hume művének harmadik kötetére: az erkölcsfilozófiájára, amelyben minden korábbi elméletéből hasznot húz.

Elöljáróban azonban szeretném felhívni figyelmeteket két „korproblémára", továbbá a korszak filozófusainak néhány közös, e problémákra reflektáló, gondolatkísérletére.

A 17–18. században kerül sor a társdalom három szférájának elkülönülésére, politikai, privát- és intimszférára. Mindenekelőtt Nagy-Britanniában az első valóban polgári országban, hogy úgy mondjam, a modellországban. Ebből következett, hogy a különböző szférákban különböző erkölcsi fogalmak, kötelességek, ítéletek érvényesültek, domináltak. A politikai szférában a biztonság számított alapnormának, s ezt a filozófiában a különböző szerződéselméletek legitimálták is. De mi tesz egy államot biztonságossá és kik számára? Ennek a kérdésnek megválaszolásában különböztek a tory és a wigh (liberális) elméletek. A magánszféra értékeinek középpontját viszont minden esetben a magántulajdon foglalta el. A ma-

gántulajdon érinthetetlenségét (szentségét) egyetlen korabeli brit filozófus sem vonta kétségbe. Ehhez az értékhez a piac és a szabadverseny is hozzátette a magáét. A magánszférában (üzleti szférában) az egoizmus így pozitív értéknek számított, ugyanakkor nem lehetett pozitív értékként az intimszférában (család, barátság) igazolni. S ez csak egy eset a sok közül. Az „erények" és a „bűnök" megszűntek egyöntetűek lenni, s ez a „valláserkölcs" egyetemes érvényességét is kérdésessé tette.

Hobbestól kezdve láttátok, hogy a görög-római mítosz, illetve a Biblia keletkezéstörténetei helyét az egyszemélyes (filozófiai) fikció foglalja el. A filozófiai keletkezéstörténetek a „természetes állapot" fikciójából vonnak le következtetést az „emberi természetre". Az etika kezelésének, az erkölcs, a jó, illetve a rossz értelmezése az „emberi természet"-ről alkotott fikcióból következik. Ebben a fikcióban az „eredendő bűn" már csak kivételesen játszott szerepet. Mégis, mi akkor az erkölcs alapja? Meg kell-e fékezni az emberi természetet, hogy együttélésre képes legyen? Vagy, éppen ellenkezőleg, van-e valami közös az „emberi természetben", amire az erkölcs alapozható? Locke a közös értelemben kereste, illetve találta meg. Hume könyvének megírásával egyidejűleg több brit moralista (többek között Hutcheson, akivel Hume ebben a kérdésben levelet váltott) az erkölcsi érzéket (*moral sense*) tekintette, többek között, az erkölcs forrásának. Mások a boldogság keresésében látták az erkölcs egyik forrását. Ti bizonyára emlékeztek még Mandeville meséjére a méhekről, amely szerint a közboldogság a privát bűnök eredője? Ebbe a „méhkasba" nyúlt bele Hume műve harmadik kötetében. Egy kérdésben, mint hamarosan meglátjuk, itt is telibe talált.

Nyúljunk mi is bele. Kezdjük az első résszel.

Az első kérdés, mint várható, úgy hangzik, hogy vajon benyomásaink vagy ideáink alapján teszünk-e különbséget erény és vétek (*virtue and vice*) között, tehát a között, ami dicsérendő és a között, ami elvetendő.

A megkülönböztetés semmiképpen nem eredhet az észből, mivel nem igaz és hamis megkülönböztetéséről van szó. A dicsérendő amúgy sem azonos az „ésszerűvel", az elvetendő pedig nem az „ésszerűtlennel". Még ha eszünkkel teszünk is különbséget jó és rossz között, az ítélet önmagában nem rendelkezik erkölcsi minőséggel. (Kérdezem tőletek: meggyőző-e ez a gondolat? Ti is így gondoljátok-e?) Hume azonnal hozzákapcsol azonban ehhez egy másik gondolatot. Lehet-e egy dologról azt mondani, hogy „öröktől fogva helyes vagy helytelen"?

A megkülönböztetés, miután nem az észből ered, csak a belső működések és külső tárgyak viszonyából eredhet, ennek az összefüggésnek felismerése viszont a tapasztalatból. A tapasztalat az erkölcsi érzésre utalhat, de, ami kérdéses, az a kauzalitás. Csak egyet lehet érteni abban, hogy a bűn nem „tény", az, hogy egy dolog, egy tevékenység, egy viszony, egy dolog a „bűn" benyomását kelti, az érzés. De vajon erkölcsi érzékünk következtében tekintjük borzalomnak a vérfertőzést, vagy fordítva: mivel a vérfertőzést borzalmasnak tekintjük, azért érzünk vele kapcsolatban borzalmat? Miért nem borzadunk el az állatok vérfertőzése láttán?

Hume egy megfigyelését fűz az előbbiekhez. Az erkölcsfilozófusok többnyire leírják, hogy ez meg az így van, hogy azután egy más „nyelvjátékkal" folytassák: „így kell tenni", „így kell lennie", illetve „ezt nem szabad tenni", „ennek nem szabad lennie". Ez a „kell", ez a „nem szabad", teszi hozzá Hume, okvetlenül magyarázatra szorul. Ugyanis az előbbiből (*„is" sentences*) semmiképpen nem következik az utóbbi (*„ought" sentences*). (Mikor ő azt mondta nem sokkal korábban, hogy az ész a szenvedélyek rabszolgája, s ennek így kell lennie – vajon ugyanebbe a hibába esett-e vagy nem? Vagy amikor a későbbiekben fel fog sorolni számtalan erényt, ki tudja-e kerülnie az erényre való felszólítást? Például: a bátorság erény, „légy bátor!" Mit gondoltok?)

Hume az előbbiekkel kapcsolatban újra rátér az erkölcsi érzékre. Az erkölcsi érzékből (*moral sense*) következik, hogy az erény (*virtue*) örömet vált ki bennünk, a bűn (*vice*) pedig szomorúságot. Az előbbi elismerés, az utóbbi elutasítás (*approval, disapproval*). (Meg kell jegyeznem, hogy a magyar nem tesz különbséget *vice* és *sin* között, magyarul mindkettő bűn. Az angolban a „sin" Isten ellen elkövetett vétek, míg a „vice" erkölcstelenség.) Feltehetjük, folytatja Hume, hogy ez valóban így van, mivel mindenütt (minden kultúrában) efféle érzelmeket vált ki az, amit jónak vagy rossznak tekintünk, azaz ez a megszokás általános. Ugyanakkor gyakran egészen más tettet érzünk ennek vagy amannak (jónak, illetve rossznak)! Lehet-e megkülönböztetni a természetes és mesterséges érzéseket? Erre a kérdésre kellene megtalálnunk – szerinte – a választ.

Az erkölcs megítélése a szándék, az indíték, azaz az érzület, a karakter megítélése. A tett ugyanis ebből következik, azaz mi szokás szerint kauzális összefüggést tételezünk szándék és tett között. (Hume, az Arisztotelésztől eredő hagyománytól eltérően, az intencióval, illetve érzülettel nem a következményt, hanem a szándékból következő cselekedetet állítja szembe.)

Véletlenül az is előfordul, hogy ez nincsen így, hogy egy ember lelki indítéka ellenére dicsőségvágyból tesz valami jót. Ha ezt megszokja, akkor már lelki indítékává is válik.

A harmadik kötet második részének témája az igazságosság és igazságtalanság. Ez az a kérdés, melyben Hume nemcsak az előtte járóknak, hanem az utána következőknek is sakk-mattot ad. Nem mindenben. Arisztotelész például az igazságosságnak sokkal több típusát elemezte, mint Hume. Hume nem tárgyalja külön a büntető igazságosságot, s csak érinti a háború kérését. De az osztó igazság értelmezésében kimondja a végső szót a társadalom, a modern társadalom, az állam igazságosság fogalmának, igazságosság-értelmezésének érvényességéről, illetve érvénytelenségéről.

Nem csodálkozunk, hogy az elemzés bevezető példázata a magántulajdonnal függ össze, s Hume korának egyik döntő erkölcsi erőpróbáját idézi (l. később Kantot). Azt az esetet, amikor valaki pénzt kér kölcsön s megígéri, hogy (egy meghatározott időben) visszaadja, mivel ez benne van mind a kölcsön, mind pedig az ígéret fogalmában. Az utóbbiról, azaz az ígéretről, a későbbiekben megjegyzi, hogy az ígéret azonos az elkötelezettséggel.

Baráti kölcsönről van szó, sem írásos bizonyíték, sem tanú nincsen, csak a kimondott „becsületszó". A kölcsönkérő büntetlenül megteheti azt is, hogy nem adja vissza a kölcsönt. Mikor adunk hitelt a kölcsönkérő „becsületszavának"? Ha már tapasztaltuk, hogy becsületes ember, azaz maga tekintené becstelenségnek, ha nem adná vissza a kölcsönt, azaz nem tartaná be ígéretét. A becstelenség ez esetben igazságtalanság, hiszen nem adja meg a másiknak, ami megilleti. Egyesek szerint (mondja Hume) a becsületesség, igazságosság indítéka az, hogy az ember tekintettel van a közérdekre. Hume szerint azonban a „közérdek" nem szerepel az indítékban. Azaz nem azért adom vissza a kölcsönkapott pénzt, mert az közérdek. Az igazságosság és becsületesség azonban valóban közérdek, csakhogy nem közvetlenül erkölcsi természetű, mivel nem a tett indítéka.

Mivel az elemzést indító sztori (kölcsön visszafizetése) a tulajdonhoz kapcsolódik, a tulajdonlás vezeti be az igazságosság fogalmát. Mindenki védi a tulajdonát, ragaszkodik hozzá. Törvények védik a tulajdonhoz való jogot. A törvények (az állami törvények, a társadalom megszabta törvények, szabályok is) mesterségesen jönnek létre. Mesterséges erény-e az igazságosság? Minden esetben létezik-e? Minden esetben érvényes-e? Már a bevezetésben is benne foglaltatik a válasz: csak a tulajdon világában lé-

tezik. Ott azonban mindenütt. Tehát az igazságosság szabályai mesterségesek ugyan, de nem önkényesek.

Hume itt visszatér az antropológiára. Minden állatnak vannak olyan ösztönei, amelyekkel biztosítja önmaga és a faj megmaradását. Az embernek nincsenek ösztönei. Vannak azonban ösztönt helyettesítő képességei, mint a szabályozás, összefogás s végül a tevékenységek megosztása (munkamegosztás). Az ember hihetetlen előnye a szexuális képességek állandósága, aminek következtében nők és férfiak gyermekeiket együtt gondozzák, tehát a család. (Most következik az ismert sztori Hume-féle változata arról, hogyan jöttek rá arra, hogy a káoszt renddé lehet változtatni a külső javak tulajdonná való alakításával, azzal, hogy az ember azt, amit megszerzett, folyamatosan birtokolhatja.) Az igazságosság eszméje tehát, így Hume, a tulajdon, a jog és a kötelezettség fogalmaival együtt valamiféle szerződés, megegyezés folyamán alakult ki. Ez a gondolat, ahogy számos ehhez kapcsolódó megjegyzés, mint a birtoklásvágy kielégíthetetlensége s e szenvedély más „higgadt" szenvedélyekkel való megfékezése, nem ad hozzá egy igazán eredeti gondolatot a kor általánosan elfogadott, bár különbözőképpen alátámasztott meggyőződéséhez.

A természeti állapot fikció, írja Hume, de ilyen az „aranykor" költői megjelenítése is, ahogy fikció minden utópia, amely minden emberi szükséglet kielégítését tételezi. Az efféle fikciók világában igazságosság nem létezik, ahogy igazságtalanság sem, mivel feleslegessé válnak. Hiszen a természet olyan bőkezű, hogy tulajdonra nincs szükség, minden közös, mivel az egyes ember annyit kap, illetve annyiban részesül, amennyire éppen szüksége van. Itt az igazságosság erényének helyét nemesebb erények foglalhatják el. Azt igazságosság ugyanis a viszonylagos szűkösség normája és erkölcse, egy olyan világban érvényes, amelyben nem elégíthető ki minden szükséglet, mivel a természet, s annak emberi megmunkálása, nem szolgáltat elég javat ahhoz, hogy minden ember szükséglete kielégüljön. Tehát az utópikus társadalmat (Morusra is utal) igazságosnak nevezni értelmetlen, önellentmondó. Két esetben nem érvényesek az igazságosság szabályai. Az abszolút bőség világában (ez amúgy sem lehetséges) vagy az abszolút szűkösség esetében (ami, sajnos, lehetséges). Ahol egyáltalán nincs elég kenyér ahhoz, hogy senki se haljon éhen, ott nincs sem igazságosság, sem igazságtalanság. Mivel azonban a társadalom a viszonylagos szűkösség világa volt, van és lesz, az igazságosság mesterséges normái

nem önkényesek. Azért van szükség az igazságosság normáira, mert egyrészt az ember önző, magának akarja mindig a többet, másrészt bár a javak mennyisége nagy és növekvő, sosem áll annyi a társadalom rendelkezésre, hogy mindenki kielégíthető legyen. Az igazságossághoz érdekünk fűződik, s ezt fejezi ki az aranyszabály. Az igazságosság/igazságtalanság szabályai, mércéi, változnak, ahogy változtak a forradalom (a dicsőséges forradalom) idején.

Saját korának állama és társadalma is sok kívánnivalót hagy hátra, de Hume nem híve a nagy változásoknak. Túl vagyunk rajta, védelmezzük azt, amink van. Nem csoda, hogy mind az amerikai alapító atyák, mind a francia felvilágosítók Locke-ot részesítették előnyben, az ő politikai elveire támaszkodtak.

Most átugrom mindazt, amit Hume a tulajdonról, a gyarmatosításról és az államformákról ír, s rátérek röviden a harmadik kötet harmadik részére, amelyben Hume a természetes erényekről értekezik.

Nemcsak azért leszek rövid, mert az óra ketyeg és időnk lejár, hanem azért is, mert erről a témáról (az úgynevezett természetes erények és bűnök kérdéséről) nagy újságok nem mondhatók. Amikor Kant azt írta, hogy ő semmit sem „talált ki" az erkölcsre vonatkozóan, hanem pusztán egy új formulát talált meg, ez minden etikáról többé-kevésbé elmondható, legfeljebb a formula nem lesz hatásában a Kantéhoz hasonlítható. Így elhanyagolom a különböző közismert erények felsorolását, s inkább szólok néhány szót, ha nem is Hume „formulájáról", hanem értelmezéséről.

A szépérzék és az erkölcsi érzék összekapcsolása a szimpátia már ismert fogalmából következik. Mindkettő szimpátia következtében tud akkor is szeretetteli, örömteli érzést felkelteni bennünk, ha tárgyukhoz semmi közünk sincs. (A szép kérdését később egy esszéjében Hume érdekesebben fejtegeti, erre hamarosan rátérek.) A szimpátiával észlelt, nem hozzám tartozó személyek és tárgyak alkalmasak az emberiség javának előmozdítására. (Azt tudjuk már a korábbiakból, hogy az „emberiség java" nincs intencionálva, de azt nem igazán fogom fel, hogy mit ért ebben az esetben Hume az emberiség javának előmozdításán, hacsak nem az erkölcsi kultúra és ízléskultúra gyarapítását.) A szépség és az erény ránk tett hatásának hasonlósága csak megerősíti Hume-ot abban a feltevésében, hogy mindennek semmi köze az észhez, minthogy nem ideákat hasonlítunk össze, hanem erkölcsi érzésünkre, illetve esztétikai ízlésünkre hallgatunk. Ezek az érzések természetesen nem mindenkinél egyformák. Amit szeretünk,

erényesnek vagy szépnek tartunk, arra büszkék vagyunk, ha valamilyen módon, közvetlenül vagy közvetve, hozzánk tartoznak, s feltételezzük, hogy azokat, akikhez tartoznak is, büszkeséggel töltik el. Mi, magyarok, például büszkék lehetünk Bartókra, a németek Bachra, az olaszok Verdire, ugyanakkor megértjük a másikat, hogy miért büszkék arra, akikre/amire büszkék. S azt is, hogy mit/kit szégyellnek.

Összefoglalva: ha valami bennünket közvetlenül érint, akkor örülünk, illetve szomorkodunk, értékelünk, illetve elítélünk (*approve, disapprove*), büszkék vagyunk, illetve szégyenkezünk, de ha nem érint közvetlenül, akkor szimpátia segítségével érzünk örömet, illetve fájdalmat, értékelünk, illetve elítélünk. Büszkék azonban nem lehetünk, s nem is szégyellhetjük magunkat, de megértjük, hogy mások büszkék, illetve szégyenkeznek.

Kedves hallgatóim, ezzel be is befejeztem Hume főművének vázlatos ismertetését. Megtanultam (tőle is), hogy az ígéret kötelezettség. Én pedig megígértem nektek Hume egy esszéjének elemzésével még szórakoztatni foglak benneteket. Kötelezettség hárul rám, s ennek az időhiány ellenére, eleget szándékozom tenni.

Kedves hallgatóim, mint bevezetőmben említettem, az *Értekezést* követő kritikusi hallgatás nem kedvetlenítette el nagyon Hume-ot. Megrázta magát és új vállalkozásokba kezdett. Az első közülük egy esszékötet volt, melynek egyik esszéje, a csodáról szóló, fergeteges vihart kavart. Nemcsak azért, mert Hume elmondta, hogy csodák nincsenek, mivel ezt már többen elmondták előtte, hanem mert azt vizsgálta, honnan ered az emberi hiszékenység, mi az antropológiai alapja annak, hogy az emberek abszurd állításokat is elhisznek?

Én azonban most nem ezt az esszét mutatom be nektek röviden, hanem egy másikat, a *The Standard of Taste* (magyar fordításban: *A jó ízlésről*) címűt. Miért ezt? Mert, hogy megint Hume-mal szóljak, elkezdem szégyellni magamat, hogy miközben az általam már korábban említett (például Shaftesbury), majd később említésre kerülő (Smith) brit moralisták sokat értekeztek az esztétikáról, én erről eddig egyetlen szóval sem emlékeztem meg.

Hume, mint láttátok, modern terminussal – nem alap nélkül – élve, „dekonstruálta" a metafizikát és az ismeretelméletet, hasonlóképpen járt el az esztétikával is. Ebben az utóbbi esetben, mint később (már Kantnál is) látni fogjátok, ezen a területen „vált be" filozófiája, lett modellértékűvé. Egyetlen említésre méltó filozófus sem tért vissza a Szép fogalmának meta-

fizikai értelmezéséhez, a szép, jó, igaz egységéhez, ahogy ahhoz a gondolathoz sem, hogy minden szép dolog azért szép, mert részesedik a szép eszméjében. Valamit azonban átmentettek a metafizikus múltból. A szép fogalma, a szépség maradt az esztétika sarkköve. Arra a kérdésre kellett most is válaszolni, hogy mi az, hogy szép, s hogy mitől szép valami, amire azt mondjuk, hogy szép.

A kérdésre választ keresve nem a dologból, hanem az ízlésből kellett kiindulni. Az ízlés kétségkívül egyfajta benyomás. Azt, hogy mi szép, az ízlés dönti el. De milyen ízlés, kinek az ízlése? Hutcheson, akinek a nevét nektek már említettem, segédeszközül bevezeti a „*sensus communis*" gondolatát. Feltételezhető, hogy ahogy létezik „erkölcsi érzék" (*moral sense*), úgy létezik „szépérzék is", s az ízlés maga ez a szépérzék vagy esetleg a szépérzék benyomását tükröző idea, illetve ízlésítélet. De akárhogyan is: a tetszés (ízlésítélet) a szép forrása, nem a dolog szépsége az ízlésítéleté.

Az, hogy mindenkiben van szépérzék s így mindenki alkot ízlésítéleteket (azt mondja: „ez szép" vagy „ez rút"), nem jelenti azt, hogy mindenki ízlésítélete azonos értékű lenne. Saját szimpátia-elméletére hivatkozva Hume megfigyeli, hogy bár egyetemes mércénk nincsen, ízlésítéleteinkben mégis többnyire valamiféle konszenzusra jutunk. Egy társadalmi közösségben kialakul egy domináns ízlés (közízlés), az emberek „ráhangolódnak" erre. Az ízlés paradoxonja, hogy bár mindenkinek van ízlése, nem mindenkiről mondhatjuk el, hogy jó az ízlése. A „jó ízlés" mércéje társadalmi és történelmi változásnak van alávetve.

Hogyan lehet kialakítani a „jó ízlést", tehát azt, hogy abban a tárgyban, dologban lássunk szépséget, amely arra érdemes? S mikor, mitől lesz érdemes erre? Ha azok egyeznek meg érdemességében, akik már sokat gyakorolták az ízlésítéleteket, akiknek módjuk volt különböző, de ugyanabba a kategóriába tartozó, tárgyak összehasonlítására, akik el tudnak vonatkoztatni elveiktől, előítéleteiktől, érdekeiktől. S így a megfigyelő helyét foglalják el. Ez jellemző a kulturális elitre. (Hume e fogalmat nem használja.)

Nem kétséges, hogy a kulturális elit helyét és szerepét a modern társadalomban Hume fogalmazta meg először. Végül az „ízlésítélet" nemcsak a szépség forrása, hanem bármely szellemi termék értékének forrása is. S miután ezt leszögezi, s elismeri az ízlésítéletek történelmi változásait, Hume maga is áldozata lesz saját kora konszenzusának. Szerinte például Arisztotelészt vagy Platónt már rég el fogják feledni, amikor Terentius és

Vergilius elvitathatatlan tekintély marad. Jobb hasonló kijelentésekkel nekünk is vigyáznunk.

Kedves hallgatóim! Talán már értitek, hogy miért és hogyan ébresztette fel Hume Kantot dogmatikus álmából, de azt is, hogy miért nem tudta elfogadni Hume erkölcsfilozófiáját. Ez az etika a jó angol társaság erkölcsére volt szabva. Egy társaságéra, ahol az ember nem lop, nem csal, szimpatizál azzal, akit megloptak (hasonlít hozzá, kapcsolatban áll vele), de elítéli a tolvajt, akihez nem hasonlít. Így szokta meg. Ez az etika a valláserkölcs egyes szabályainak (ezt nem szabad, azt nem szabad) jó ellenmérge, nem helyettesíti a tízparancsolatot. Ha Hume receptjét jó angol társaság helyett háborús bűnösök társaságára vonatkoztatjuk, azonnal bajba jutunk. Hume elutasítja az etikában az univerzalizmust, s ebben nem követi a felvilágosodás gondolkodásmódját.

Itt azonnal alkalmam nyílik bekapcsolni Adam Smith filozófiáját a skót felvilágosodás történetébe. Nemcsak személyes barátja Hume-nak, hanem sok mindenben követője is. Hutcheson tanítványa, s morálfilozófiát tanít a glasgow-i egyetemen. Hume és Hutcheson gondolatait ötvözi, ami nem olyan nehéz.

Antropológiája Hobbes antropológiájának egyenes ellentéte. Az ember természeténél fogva szimpatizál más emberekkel. Ha nem tudja is ugyanazt érezni, amit a másik, de érdekelt mások boldogságában, ha az övét nem keresztezi. Bele tud helyezkedni egy „pártatlan szemlélő" helyzetébe, azaz érzi az erkölcsi törvény súlyát, s minthogy egoista és altruista is egyben, felülemelkedhet saját szenvedélyein, eljutva a „pártatlan szemlélő" színvonalára. Ezzel Smith etikája beleilleszkedik a felvilágosodás fővonalába.

Bár politikai elkötelezettségei nem különböznek lényegesen Hume-tól, vele szemben nem tartja elődleges erkölcsi normának az igazságosságot, mivel szerinte ez hideg erény.

Ami az esztétikát illeti, Smith számos új és érdekes gondolattal gazdagítja elődei értelmezéseit. Mindenkinek van ízlése, eddig terjed az antropológiai állandó, de nem mindenkinek van jó vagy rossz ízlése. Már csak azért sem, mert a szépnek nincs közös mércéje, mivel nem minden, ami szép, ugyanazért vagy ugyanolyan módon szép. Így kialakulhat valakinek jó ízlése a festészet megítélésében, de nem a zene vagy egy épület, vagy egy bútordarab megítélésében. Van hosszú életű és rövid életű szépség. Így előbbi a költészetben, az utóbbi például a ruhaviseletben. Külön érdeklődésre tart-

hat számot az „*imitative art*"-ról, azaz a műalkotások másolatairól írt esszéje. A műalkotások másolásának kérdése nem tévesztendő össze a műalkotás mint „*mimesis*" elméletével. Az utóbbi sem érvényes Smith szerint minden műfajra, így például nem érvényes a zenére. Akit érdekel az esztétika, annak ajánlom Smith *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres* (*Előadások a retorikáról és a szépirodalomról*) olvasását, ahogy a nyelv keletkezéséről szóló tanulmányát (*Considerations Concerning the First Formation of Languages*) is. Sajnos, nem tudok Smith etikájáról és esztétikájáról most többet mondani.

Érzem, hogy már amúgy is tűkön ültök, kedves hallgatóim, főleg a „közgázosok" közületek. Mikor tértek rá végül annak a könyvek a bemutatásra, amely Adam Smith nevét és munkásságát számotokra ismertté tette? Miért nem mutatom be Adam Smitht, az angol klasszikus politikai gazdaságtan megteremtőjét, a liberális kapitalizmus ideológusát, Ricardo és Marx előfutárát? Most rátérek.

A nevezett könyv címe *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (*Vizsgálódás a nemzetek jólétének természetéről és okairól*) A cím sokatmondó. A nemzetek jólétéről (korábbi fordításban: gazdagságáról) beszél, nem egyes emberek jólétéről/gazdagságáról. S nem is egyes emberekről, hanem egy rendszerről, melynek eredménye a gazdagság növekedése: az anyagi gazdagságé, ami azonban egyúttal a gazdagság minden más formájának a forrása is. Ennek a rendszernek, illetve a rendszer működésének alapfeltételei: a magántulajdon, a személyes szabadság (szabad vállalkozás), a piac és a verseny.

Hogy lássátok, nem véletlenül mutattam be, ha a lehető legkurtábban is, Smith etikáját és esztétikáját. Fel fogom tenni az eddig mindenki által feltett kérdést: hogyan egyeztethető össze Smith politikai gazdaságtana morálfilozófiájával?

Smith politikai gazdaságtanának két különböző filozófiai forrása van. Ti már ismeritek mindkettőt. Az egyik közülük Mandeville *A méhek meséje* s a hozzáfűzött kommentárjai. Bizonyára emlékeztek *A méhek meséjé*nek következtetésére is: magánbűnök eredője a közhaszon, azaz a méhkas (a „nemzet") gazdagsága. Smith másik forrása Locke elmélete, amely szerint minden javunk a munka eredője, csak munka teremt értéket. Ezeket a filozófiai gondolatokat a gazdasági elmélet szempontjából Smith módosítja. Elsősorban azzal a gondolattal, hogy mindez csak a szabadság körülményei között, a vállalkozás szabadságának biztosítása s a szabadpiac esetén lehetséges. Másod-

szor azzal, hogy nem beszél privát bűnökről, hanem a szabad vállalkozó motivációjáról. A motívum: a szerzés, az érdek, a haszon, a kemény piaci versenyben elért győzelem. Azonban ezt a motivációt nem tekinti bűnösnek, mivel ez a szabad vállalkozások (tőkések) szabad versenyéből következik. A vállalkozásból következik a vállalkozó haszonra törekvésre. Ha nem törekszik haszonra, akkor megszűnik vállalkozó lenni. Így működik a piac, így működik a rendszer, amelynek a vállalkozó pusztán végrehajtója. A verseny a szabad, nem a tőkés. A piacon tevékenykedve nem tehet mást, mint amit tesz. Ami nem jelenti azt, hogy gonosz vagy bűnös lenne. A tőkés ember is – s bár mint minden szabad vállalkozónak motívuma a piacon azonos –, mint embernek a motívuma egészen különböző lehet. Így jóindulatú, illetve rosszindulatú, együtt érző vagy komisz, szelíd vagy kegyetlen. Felhasználhatja profitja egy részét a rendszer károsultjainak, elesettjeinek segítésére, így iskolák alapítására, felmenői, hittestvérei, árvaházak támogatására stb. Mindenki, aki valaha hangversenyt hallgatott a Carnegie Hallban, vagy esetleg Ford-ösztöndíjban részesült, érti, hogy Smith miről beszélt. Arról a fejleményről, melyet majd Max Weber fog elméletileg megfogalmazni: a szférák s a szférák szabályainak, normáinak elkülönüléséről a modern társadalomban. Erről majd a negyedik félévben fogtok hallani.

Végül néhány szót szólnék a munkaérték-elméletről, melyet, mint tudjátok, először Locke fogalmazott meg filozófiai, nem pedig gazdasági alapon, mígnem Smith gazdasági fogalommá alakította. Ennek az elméletnek Smith korában volt egy riválisa, a fiziokratáké, akik szerint nem a munka, hanem a föld az alapvető érték. Smith ezzel (is) szembefordult. A nemzet gazdagságáról van szó! Mitől növekszik a nemzet gazdagsága? Mitől lesz egy nemzet egyre gazdagabb? Az össztermék a növekedés mutatója. Ez nem származhat (manapság) a földből (ma nincs feudalizmus, szabadság van), hanem csak a szabad munkából. A munka termeli az árut, amelynek a csereértéke a szabadpiacon realizálódik. A realizálódott csereérték három részre oszlik, mint profit, munkabér, földjáradék. Smith műve alapozta meg nemcsak a politikai gazdaságtant, hanem annak (Marxtól származó) bírálatát is.

Most búcsút mondunk Nagy-Britanniának, hogy francia, majd német földre lépjünk, két, még korántsem polgárosodott, s még kevésbé polgári alkotmány kormányozta, világba.



HETEDIK ELŐADÁS

A francia felvilágosodás 1. Montesquieu és Rousseau

KEDVES HALLGATÓIM!

Megkezdjük a leszállást a felvilágosodás fővárosába, Párizsba, bár még nem egészen. Franciaországban vagyunk ugyan már, de egyelőre Bordeaux városában, illetve e város környékén cövekelünk le, egy ott több mint 300 éve megtelepedett nemesi (bárói) család fiatal sarjának birtokán. A birtokon szőlőt termesztenek (talán már ittatok ti is bordeaux-i bort).

Az ifjú báró Montesquieu, a már sokszor emlegetett dicsőséges forradalom évében született. Fiatalon, miután kitanulta több egyetemen a jogot, elfoglalta származásához illő helyét Bordeaux város magisztrátusában, majd a Bordeaux-i Akadémiában is. Első sikerét a *Perzsa levelek*kel aratta, egy Amszterdamban, álnéven kiadott művel, amelyben a francia állapotokat perzsa állapotokként ostorozta s tette nevetségessé. A gúny tárgya XIV. Lajos, a Napkirály volt, s hozzátehetjük, hogy a kritika szempontja nem volt éppen „progresszívnek" nevezhető, mivel az abszolút monarchiának a szerzett nemesi előjogok csorbítását hányta elsősorban a szemére. Ennek ellenére a művelt közönséghez tartozók örömmel olvasták meggyőződésüktől függetlenül. A szerző pedig Párizsba utazott, hogy ott az ifjú „noblesse de robe" (taláros nemesség) független életét élje, s utazgathasson Európa országaiban (többek között Magyarországon is járt). Anglia volt rá a legnagyobb hatással, különös tekintettel az angol liberalizmusra. A Royal Society is felvette a tagjai közé, de csatlakozott egy szabadkőműves páholyhoz is. *A rómaiak nagysága és hanyatlása* című – második – könyve még nagyobb sikert aratott, mint a *Perzsa levelek*. Majd következett a főmű, *A tör-*

vények szelleméről, egy nagy terjedelmű munka, amelyben oly sok utód, filozófus, jogász, szociológus, politikus (mint az Egyesült Államok alapító atyái) fedezte fel elődjét, illetve előfutárát, forrását, hogy megszámolni sem tudnánk.

Montesquieu 1755-ben halt meg. Az *Enciklopédia* második kötete címszóban emlékezett meg róla. (Összehasonlításul: Rousseau első *Értekezése* (*Discours*), amelynek bemutatására nemsokára rátérek, 1750-ben jelent meg.)

Raymond Aron (aki a következő félévben kerül majd bővebben említésre) jegyezte meg igen találóan a főműről (*A törvények szelleméről*), hogy szerzőjének sikerül valami, ami egy történész, illetve szociológus számára talán a legnehezebb: úgy tudja távoltartó objektivitással elemezni bármely politikai formáció, intézmény keletkezését és funkcióját, hogy ugyanakkor esetleg el is ítélje annak politikáját.

Kedves hallgatóim, ebből a hosszú könyvből csak néhány gondolatot tudok veletek ismertetni. Ízelítőnek olvassátok el a szerző nyúlfarknyi előszavát. Aki pedig jogászhallgató közületek, annak érdemes a könyvet elejétől végig áttanulmányoznia, de ha erre nincs ideje, legalább a második könyvet. (Csécsy Imre és Sebestyén Pál fordításában jelent meg magyarul [1962, 2010].)

Mondanom sem kell, hogy Montesquieu is úgy beszél az úgynevezett „természetes állapotról", hogy ezzel a modellel hasonlítson össze minden kormányzatot, mivel egyik kormányzat sem „természetes". Bár – szerinte – csak három alapvető kormányzati forma (államforma) létezik, ezeknek számtalan variánsát különböztethetjük meg. Hogy melyik változat hol honosodik meg, az egyik vagy a másik helyen, annak, a véletlenen kívül, léteznek stabil, természeti meghatározó okai is. Ilyen meghatározó tényező elsősorban a klíma s a kormányzandó lakosság létszáma.

Az első kérdésre, azaz a három kormányzati forma típusának kérdésére, Montesquieu már a második könyv első fejezetében válaszol. A három alapvető kormányzati forma: a köztársaság, a monarchia és az önkényuralom. Később ezt a hármat a következőképpen értelmezi: a köztársaságot vagy minden honpolgár, vagy néhány honpolgár kormányozza (demokrácia vagy arisztokrácia), a monarchiában egy ember kormányoz, de a törvények alapján, azok szellemében, míg végül az önkényuralom esetében egy ember kormányoz, illetve dönt, s nincsenek a zsarnok döntését korlátozó törvények. Minden kormányformában dominál egy érzés, illetve érték. A köz-

társaság esetében ez az érték az erény, a patrióta erénye, a monarchia esetén ez a becsület, a polgárok becsülete, míg a zsarnokság esetén ez a félelem, az alattvalók félelme. A jól szabályozott monarchiában mindenki többé-kevésbé jó állampolgár lesz, de ritkán találunk olyat, aki derék ember lenne (III/6.). Az állampolgári erény helyét ugyanis a monarchiában a társadalmi osztályok megítélése foglalja el. (Emlékeztek Hume etikájára?) Az önkényuralom esetében, folytatja szerzőnk, nincs szükség sem erényre, sem becsületre, minthogy az emberek mind egyenlők, azaz egyenlően rabszolgák (III/8.). Ezzel a gondolattal nemsokára Rousseau-nál fogtok találkozni. (Nemcsak a törvényeknek, a kornak is van „szelleme".)

Hadd ugorjak át a XI. könyvre, a szabadság értelmezésére. (Ha időtök engedi, olvassátok el a 2–6. fejezeteket, mert én most csak röviden foglalom össze őket.)

Amikor Montesquieu a szabadság különböző értelmezéséről beszél, akkor kizárólag a politikai szabadságot elemzi. Azaz nem tér ki sem a szabad akarat, sem a morális autonómia kérdésére. Van, aki a szabadságot (*liberté*) felszabadulásnak, felszabadításnak, megszabadulásnak, függetlenségnek értelmezi. Vannak, akik egy kormányzati formához rendelik, például a köztársasághoz. Végül arra az előzetes következtetésre jut, hogy a szabadság az a jog, hogy mindenki megteheti azt, amit a törvények megengednek (3. fejezet). De ki hozza a törvényeket? A hatalmak. Csak akkor van szabadság, ha a hatalommal nem élnek vissza.

Most következnek a sokat idézett, s máig is érvényes, megállapítások: ahhoz, hogy a hatalommal ne lehessen visszaélni, az kell, hogy hatalom szabjon határt a hatalomnak (4. fejezet).

Montesquieu ezekután értelmezi a fenti szellemben Anglia alkotmányát. A három politikai hatalom: a törvényhozó hatalom, a végrehajtó hatalom (különösen a nemzetközi jog körébe tartozó kérdésekre vonatkozóan) s a bírói hatalom. Ha ez a három hatalom korlátozza egymást, akkor egyetlen állampolgárnak sem kell a másiktól félnie.

Miután a politikai szabadság különböző típusait elemzi mind a köztársaságban, mind az alkotmányos monarchiában, többek között arra a következtetésre jut, hogy az alkotmányos államok akkor pusztulnak el, amikor a törvényhozó hatalom romlottabb a végrehajtó hatalomnál. S itt megismétli a Róma pusztulásának okairól korábbi könyvében kifejtett gondolatokat.

Nagyon röviden még megemlíteném Montesquieu a rabszolgaságot és a vallást érintő gondolatait. A rabszolgaság okait, körülményeit, indoklását, szokás szerint objektíve elemzi, így az amerikai rabszolgatartást is, de azoknak, akik kortársai közül helyeslik, egy lottót javasol, amelyben ők is rabszolgák lehetnének. Ki vállalja ezt a lottót? Mindig hangsúlyozza, hogy ő nem teológus, hanem politikai gondolkodó, tehát a vallási kérdésekben is csak politikai szempontokat vesz figyelembe. Úgy véli, hogy a katolicizmusnak legjobban az alkotmányos monarchia felel meg, a protestantizmusnak a köztársaság, míg az iszlámnak a zsarnokság. Ugyanakkor azt vallja, hogy egy szabad államban senki sem büntethető vallási hite miatt. A kínai államot elemezve arra a következtetésre jut, hogy ott nem választják el a morált, a politikát és a vallást. Mint ahogy mindenki, különösen, ha politikai filozófus, Montesquieu is osztja kora, nemzete, osztálya számos előítéletét. Ezekről már azért sem teszek említést, mert ezzel a ténnyel ő maga is tisztában volt, mivel ez következett elméletéből. (Mikor született, melyik földön, milyen éghajlat alatt, milyen vallást örökölt, melyik társadalmi osztály tagja volt stb.)

Kedves hallgatóim, most lépünk be a „klasszikus" francia felvilágosítók, Rousseau, Voltaire és Diderot világába. Különböző jellemek voltak mind a hárman, filozófiájuk is eltért, s gyakorta vitatkoztak egymással és más kortársaikkal is. Azonban mind egyek voltak – mind írásban, mind magatartásban – az antiklerikalizmusban és az egyházi fanatizmussal, ahogy mindenfajta türelmetlenséggel, való szembefordulásban. Valamint abban, hogy a politikai mondanivalójukért személyesen is helytálltak. Igaz, kevés kivétellel, minden jelentős filozófus Platón óta reménytelen szerelmet táplált a politika iránt, de keveseknél játszott ez a reménytelen szerelem olyan kivételes szerepet, mint a francia felvilágosítók esetében. Politikai álláspontjuk különbözött, de álláspontjuk iránti elkötelezettségük nem. Ti már, persze, tudjátok, hogy a filozófusok esetében az üldöztetés inkább szabály volt, mint kivétel, noha akadtak kivételek. A francia felvilágosítók esetében nincsenek kivételek! Mindegyikük többször menekült el üldöztetés, börtönbüntetés elől (Diderot ült is), könyveiket nem adták ki hazájukban, sőt, gyakran el is égették. Történetükben nem ez a sajátságos, hanem az, hogy mindennek ellenére, vagy épp mindezért, rendkívüli hírnévre tettek szert úgy, hogy minden tanult ember, koronás főket is beleértve, kereste a társaságukat, megtisztelve érezte magát, ha a filozófusok szóba álltak velük. Ritka kegyelmi pillanat a filozófia történetében.

Kezdem Rousseau-val. Nem kronológiai sorrendben, hanem az egyszerűség kedvéért.

Ami a társadalmi és vallási beágyazottságot illeti, a francia felvilágosítók között Rousseau a szélső esetet képviseli mind személyében, mind politikájában.

Jean-Jacques Rousseau Svájcban, Genfben született, szegény kálvinista mesterember fiaként. Formális oktatásban sosem részesült, autodidakta volt. Montesquieu elmélete szerint ebből a háttérből születik a republikánus. Ebben az esetben nem is tévedett. Rousseau valóban republikánus volt, kultúrára éhes és telve plebejus gőggel. Nem volt konfliktusmentes a viszonya filozófustársaihoz, ahogy senkihez sem, legfeljebb időnként azokhoz a nőkhöz, akik körülrajongták és eltartották. Azonban Montesquieu-t, akinek főművét megjelenésekor olvasta, nagyra becsülte. Montesquieu temetésére viszont a „filozófusok" közül egyedül Diderot ment el.

Rousseau, Voltaire-hez és Diderot-hoz hasonlóan, minden műfajban otthon volt. Filozófiai művei mellet regényei tették a kortársakra a legnagyobb hatást. Igaz, ezek filozófiai regények voltak. Levelezését sem csak dokumentumként, hanem irodalomként is számon tartják. Írt drámákat, operákat, botanizált. Fiatal korában szerzett egy kisoperát is, amit bemutattak az udvarnál.

Hogy szubjektív megjegyzésekkel kezdjem, szokásom ellenére, „tárgyam" bemutatását: Rousseau szerintem a legjelentősebb gondolkodó a francia felvilágosodás filozófusai közül, ugyanakkor nem éppen a legvonzóbb ember.

Ágoston nyomán *Vallomások* címmel ő is megírta élettörténetét, azaz útját az igazsághoz, ha nem is püspökként, de már legjelentősebb munkái megjelenése után. Szemben Ágostonnal, ő nem Istennek tesz vallomást, nem a Legfőbb Ítélőszéknek gyónja meg tévútjait, hibáit, mi több: bűneit, hanem az olvasóközönségnek, kortársainak és az utókornak. Szemben Ágostonnal, ő nem alázatos, még látszatra sem, hanem büszke, többre becsüli magát bíráinál. Ő egyéniségének egyetlenségére hivatkozó, azzal hivalkodó, modern ember. Miért tesz akkor vallomást? Nemcsak azért, mert szereti ezt a műfajt és örömmel gyakorolja, hanem, mert félreértettnek érzi önmagát, s ő is elmondhatná Adyval, hogy „szeretném magam megmutatni, / Hogy látva lássanak". Az olvasó előtt vetkőzik meztelenre, s ugyanakkor biztos abban, hogy ha látják, nemcsak felmentik, de meg is koszorúzzák.

Míg Ágoston vallomásai ott zárulnak le, ahol a vallomástevő az igaz utat megtalálta, azaz „az emberélet útjának felén", addig Rousseau majdnem *post festa* veti vallomását papírra, az emberélet útjának felén jócskán túl, beszámolva 12 esztendő (1750–1762) intenzív, tömény alkotói periódusáról is. S ezzel együtt csalódásairól, hányattatásairól. Utánozhatatlan művet írt, s ezen, persze, nem pusztán utánozhatatlan életét, de utánozhatatlan stílusát is értem.

A *Vallomások* 12 könyvre oszlanak. Jákobnak 12 fia volt, s 12 volt az apostolok száma is, így Rousseau életének is 12 fejezete lesz. Hagyományait Rousseau jól ismerte. Azt azonban még nem tudhatta, hogy egy egész generáció rajongásának tárgya lesz, hogy az 1789-ben kitört forradalomnak ő lesz a hőse, s hogy hamvait 1794-ben a Panthéonban fogják újratemetni.

Azoknak, akik irodalmárok vagy (és) pszichológusok, ajánlom a *Vallomások* mindkét kötetének olvasását. Az első kötetben (részben) beszéli el Rousseau gyermekkorát, továbbá kapcsolatát egy idősebb hölggyel, Madame de Warensszal, aki anyja, nővére és szeretője volt egyszemélyben, s aki gondoskodott többek között szellemi fejlődéséről is, rábeszélte a katolicizmusra való áttérésre, s akit szerző hősünk a *Vallomások*ban többnyire *Maman*nak szólít. Akiket közületek a filozófia érdekel jobban, azoknak inkább csak a 7–12. fejezeteket javaslom átlapozni. Ezekben van szó a főművek keletkezéséről, fogadtatásáról, az első *Értekezés*től kezdve egészen az örökké tartó békéről írt dolgozatáig, azaz 1765-ig. (1778-ban halt meg.) Ebben a hat fejezetben is lesz részetek pszichodrámában, Diderot-hoz fűződő viharos kapcsolatától egészen Hume „árulásáig". Találkozni fogtok arisztokrata hölgyekkel, akik büszkék voltak arra, hogy Rousseau-val sétáltak, beszélgettek, s hogy kastélyaikban eltarthatták.

Mint már mondtam nektek, a francia felvilágosítók általában nagy becsben álltak, különösen az arisztokrata hölgyek szalonjaiban, kastélyaiban, de az udvaroknál is. Nos, az utóbbiak kegyét Rousseau elutasította. Ő, mint hithű republikánus, nem fogadott el királyi járadékot. Élettársa, Thérèse írástudatlan lány volt, szélső ellentéte azoknak a nemes hölgyeknek, akikkel filozófusunk többnyire érintkezett. Öt gyermekét lelencházba adta, sosem érdeklődött irántuk, amit (különösen a nevelésről írott könyve után) volt barátai szemére is hánytak.

Bármilyen népszerűek voltak is általában a „filozófusok", Rousseau közöttük is különleges helyet foglalt el. Nemcsak forradalmi szellemet sugalló

remekműveivel, hanem republikánus/plebejus gőgjével és szentimentalizmusával is. Még életében, de halála után különösen, zarándokok százai látogatták meg azt a helyet, melyben napjai végét teljes magányban töltötte. Tanultátok az iskolában Csokonai versét, *A tihanyi ekhóhoz*. Emlékeztek arra, hogy mire vágyik a költő? Arra, hogy: „Mint egy Russzó Ermenonvillében / Ember és polgár leszek". „Ember és polgár" – ez volt a Rousseau-imázs, s a filozófus ezt minden mániás depressziója ellenére ki is érdemelte. A francia forradalom számtalan politikusa nevelkedett Rousseau emlőin, de azokon nevelkedett a forradalom számos romantikára hajló ellenfele is.

Kedves hallgatóim! Hadd térjek rá végre a legfontosabb, leginkább forgatott és idézett filozófiai művekre. Ezek közül sem mindegyikre. Azoknak, akik közületek beleszeretnek Rousseau-ba, Ludassy Mária tanulmányait ajánlom, különösen a 2017-ben megjelent Rousseau-válogatás (*Politikafilozófiai írások*) bevezetését.

Rousseau ismeretlenként, bár a „filozófiai" szalonokban már számon tartott ifjúként, „robbant be" a gazdag francia irodalmi és filozófiai életbe. A Dijoni Akadémia pályázatot írt ki abban a témában, hogy vajon előrevitte-e a tudomány és a művészetek fejlődése az erkölcsöket? A díjat az akkor ismeretlen fiatal Rousseau nyerte el. Rossz nyelvek szerint Diderot, akit a börtönben meglátogatott, javasolta neki, hogy induljon a versenyen s sugalmazta is, hogy milyen választ adjon. Ami, meglehet, de nem számít. Rousseau a *Vallomások*ban utólag elhibázottnak tekinti első művének érvelését.

A Rousseau szerezte két *Discours* (*Értekezés*) közül ez volt az első. Így is szoktak hivatkozni rá.

A Dijoni Akadémia kérdése így hangzott: „*Si le rétablissement des Sciences et Arts a contribué à épurer les moeurs*", tehát (körülbelül), hogy a tudományok és művészetek fejlődése hozzájárult-e a morál megjobbításához? Állítólag azért ítélték Rousseau-nak a díjat, mert ő volt az egyedüli pályázó, aki a kérdésre „nem"-mel válaszolt. Ha ma feltennénk ugyanezt a kérdést, akkor bizonyára sokan „nem"-mel válaszolnának, de a felvilágosodás korában vált divatossá, ha nem is teljesen elfogadottá, az egyetemes fejlődés gondolata. Rousseau tehát az ár ellen úszott, illetve érvelt.

Míg mindeddig a filozófia nyelve az értekező próza, ebben az írásban a retorika uralkodik. Bár a francia felvilágosodástól a retorika általában nem volt idegen, Rousseau első értekezését végig ebben a stílusban írta. Már a bevezetésben támadásnak indult kortársai ellen. Őket mindenek-

előtt az érdekli, hogy tetszenek-e munkáik a szellemeseknek és a divatosaknak. Ő, velük szemben, nem kortársainak, hanem a jövő századoknak ír. Magát „becsületes embernek" nevezi, azt szuggerálva, hogy mások (például Voltaire) esetleg nem azok. Őt a „természetes világosság" vezérli az igazsághoz, s ezért csak egyetlen jutalom érdekli, az, amit saját szíve osztogat.

Az első *Értekezés* két részből áll.

Kezdjük röviden az elsővel.

Mi a tudomány és a művészet funkciója manapság: egy despotikus politikai rendszerben, mint amilyen a francia monarchia? Az, hogy virágokkal díszítse fel a zsarnokság vasláncait, rávegye a népet, hogy szeresse a rabszolgaságot, amely civilizált néppé változtatja, úgy, hogy végül a népség az összes erény látszatában tetszeleg, miközben egyetlen egyet sem gyakorol.

Az emberek nem jobbak, mint korábban, csak udvariasabbak. Perverzek, de a tudomány még perverzebbé teszi őket. Rousseau nem mondja ki egyenesen, hogy romlottabbak lennének, mint amilyenek voltak, de leírásából itt mégis ez derül ki. Nincs többé barátság, sem bizalom. Kihal az őszinte gyűlölet, de a hazaszeretet is. Ma nem ítélnék Szókratészt halálra, csupán kigúnyolnák. Azaz eltompulnak az erős érzések, szenvedélyek. A luxus elpusztítja a morált, mert puhánnyá teszi az embert. Nem először fordul mindez elő a történelemben, teszi hozzá. Itt van például azonnal Athén. Onnan származnak mindazok a tudományos és költői csemegék, amelyek korrumpálták a morált. Athénnal szemben állt Spárta, ahol az emberek erényesnek születtek, erényesként nevelkedtek s erényesek maradtak. Ahol volt bátorság, hazaszeretet, harci készség. Így szűnt meg az erény Rómában a császárság korában is. (Hasonlóan fognak gondolkozni egyes írók a 20. század első évtizedében, a „dekadencia" ellen érvelve.)

Azt kérdeztem tőletek, kedves hallgatóim, elfogadjátok-e, kissé modernizálva, ezt a gondolatot? Vagy úgy vélitek, hogy a gondolatmenet első része, a jelen világ Rousseau-féle leírása, lényegében ma is érvényes, míg a második, Spárta harcias erényeinek dicsérete, nem? Lehet az első hiteles a második nélkül?

XV., majd XVI. Lajos monarchiája valóban zsarnokság volt, bár felbomlóban lévő zsarnokság. (Kérdezzétek meg szüleiteket vagy nagyszüleiteket a Kádár-korszak sajátosságáról a 80-as években.) Rousseau ugyanakkor a „totális letámadást" gyakorolta, azaz a polgárságot, a polgári társadalmat éppen úgy ostorozta, mint a rendiségen alapuló zsarnokságot.

A *Discours* második részét úgy értelmezném, mint Mandeville végkövetkeztetésének folytatását. Ahogy Mandeville szerint a nemzet gazdagságát rossz emberi motívumoknak köszönheti (magánbűnök = közjó), Rousseau szerint úgy köszönhetjük a művészet és a tudomány fejlődését is rossz motívumoknak. Az asztronómia, írja Rousseau, babonából született, a költészet ambícióból, gyűlöletből, hízelgésből, hazugságból, a geometria kapzsiságból, a fizika hamis kíváncsiságból, az etika hiúságból. Így a tudomány és a művészet (tehát a magas kultúra általában) bűnöknek köszönheti születését. S ezzel már választ is kaptunk arra a kérdésre, hogy elősegítik-e a művészetek és a tudományok az erények fejlődését vagy sem. Nemcsak hogy jobbak nem lettünk általuk, hanem rosszabbak, mert képmutatóak.

Szemben Mandeville paradoxonjával, Rousseau számára a helyzet egyértelmű. Az eredmény megfelel a motívumnak. Luxus tartja fenn a művészeteket, az igazságtalanságra való hajlam az igazságszolgáltatást, a történettudományt pedig a zsarnokok, háborúk, összeesküvők. A lustaságból született tudomány a lustaságot táplálja.

Ha mindazt nem tudnánk, amit a tudománynak és művészetnek köszönhetően tudunk, teszi fel Rousseau a kérdést, rosszabbul élnénk-e? Rosszabbul kormányoznának-e bennünket? Ráadásul a tudományok még aláássák a hitet is, s már ezzel is csapást mérnek az erényre. A filozófia szétzúzza mindazt, ami az embernek drága (istenhit, hazaszeretet). Röviden: nem vagyunk boldogabbak. Kérdem tőletek: boldogabbá tette-e valóban az embereket a tudomány és a művészet? Az embereket boldogabbá tenni, vajon ez szerintetek a művészet, illetve a tudomány célja vagy feladata?

A könyv retorikája a kortársakat, elsősorban Voltaire-t veszi célba, aki, Rousseau szerint, a népszerűség oltárán áldozta fel poszthumusz hírnevét. (Voltaire-hez címzett levelét majd a következő eladás során fogom bemutatni.) De kap hideget, meleget Diderot is az *Enciklopédiá*ért, ugyanebből az okból. Ő, Rousseau, mondja, nem törekszik népszerűségre.

A második diskurzus alapkérdése, az emberek közötti egyenlőtlenség, már itt is megjelenik, bár az írás témájának megfelelően. Miért áll egy ember nagyobb becsben, mint a másik? Manapság nem az erény, hanem a tehetség az elismertség mércéje. Az utóbbit jutalmazzák, míg az előbbi hoppon marad. Ezer díjat tűztek ki művekre, de egyet sem jótettekre. S ezért vannak fizikusaink, kémikusaink, költőink, filozófusaink, de nincsenek honpolgáraink. Mindebben még a könyvnyomtatás is hibás, mert a könyv-

nyomtatás őrzi meg örökre Hobbes és Spinoza „veszélyes álmodozásait". (Később Hobbesról jobb véleménye lesz, míg Spinozát nem is ismerte.)

Így hát Rousseau is beszámol filozófiai ízléséről, rokonszenveiről és ellenszenveiről. Az utóbbit két kivétellel egyetlen filozófus sem úszhatja meg, bár Rousseau nem vállalja a személyes ízlés ódiumát. Az ő könyvében Cicero és Francis Bacon a nagy kivételek, mivel ők járultak hozzá – Rousseau szerint – „a népek boldogságához".

Ahogy erős retorikával kezdődött, úgy erős retorikával is végződik az első *Értekezés*.

„Ó, erény!" – kiált fel a szerző. – „Egyszerű lelkek magasztos tudománya, [...] Nincsenek-e minden szívbe bevésve alapelveid"?

Mégsem ez a szenvedélyes vallomás a tanulmány végkövetkeztetése. Inkább a megkülönböztetés „két nagy népség között". Az egyik népség tudja, hogyan kell jól beszélni, a másik tudja, hogyan kell jót cselekedni. Szerintetek szerzőnk melyik „népséghez" tartozik?

Az első *Értekezés*nek frenetikus hatása volt, egymás után születtek meg a cáfolatok, rajongó és kevésbé rajongó hozzászólások. Rousseau ekkor még (fiatal volt) igyekezett számos megjegyzésre válaszolni. A válaszok összességükben sokkal hosszabbak, mint maga az *Értekezés*. Így ezekből csak két rövid, fontosnak tartott, passzust említenék meg. Az *Utolsó válasz*ból az 53. pontot. Itt azt írja Rousseau, hogy csodálja Brutust, Deciust, Lucretiát stb., de leginkább egy olyan erős és jól kormányzott köztársaságot csodálna, amelyben efféle kegyetlen hősiességre nem volna szükség. Majd ugyanebből a válaszból a 72. passzust. Itt szerzőnk arra a kérdésre ad választ, hogy mi lenne szerinte a luxus felső határa. Azt válaszolja, hogy egyszerűen mindaz, ami a létfenntartást meghaladja, a gonosz forrása. Természettől fogva van elégséges szükségletünk, ezeket nem kell mesterséges szükségletekkel megtoldani. (1968-ban Marcuse még előállt valami hasonlóval.)

Most azonban rátérek a második *Értekezés*re. Ez is a Dijoni Akadémia egyik körkérdésére adott válaszként íródott, de nem nyerte el az első díjat. Valakitől, nem emlékszem, hogy kitől, származik a bölcs mondás, hogy Rousseau az első *Értekezés*ért díjat nyert, a másodikért elnyerte a halhatatlanságot. S valóban, a második *Értekezés* az igazi klasszikus mű.

Discours sur l'origine et les fondements de inégualité parmi des hommes (*Az emberek közötti egyenlőtlenség eredete és alapjai*), azaz a második értekezésnek már az ajánlása is figyelemreméltó. Könyvét Rousseau ugyanis szü-

lővárosának, Genf Köztársaságának ajánlja. Ez a köztársaság szerinte leginkább közelíti meg a természeti törvényt, illetve természetjogot, az emberek közötti egyenlőséget. Azt az állami berendezkedést, amelyben a nép és a szuverén egy és ugyanaz a személy, ahol egy állampolgár sem áll a törvények felett, azaz a törvényen kívül. (A népszuverenitás elve majd nagy karriert fog befutni.) Ugyanakkor nem szeretett volna egy éppen akkor alakult friss köztársaságban születni, mivel kezdetben a nép még hozzászokott a zsarnoksághoz, s hajlamos egy új csábító szavát követni. (Egyetértetek-e vele?) Olyan köztársaságban sem szeretett volna születni, amely háborúskodásra van beállítva. Igaz, Genfnél is létezhet jobb, tökéletesebben demokratikus Köztársaság, de Genf a legjobb a létezők közül. (Miután Genfben két könyvét betiltották, Rousseau 1762-ben lemondott a genfi állampolgárságáról.)

A második *Értekezés* két részét egy előszó és egy bevezetés („*exordium*") előzi meg. Hasonlóan az eső *Értekezés*hez, a filozófiai bomba itt is a második részben robban. Ez egy olyan robbanás, egy olyan filozófiai forradalom, melynek utórezgései, többek között politikai utórezgései, egészen máig érezhetőek.

Nem ismerünk olyan kultúrát, amelyben a kérdés – „honnan jöttünk, mik vagyunk, hová megyünk" – fel ne merülne. Az első kérdésre a választ a mitológiák szolgáltatják vagy, mint a középkorban, a bibliai teremtéstörténet. A filozófusok általában a második kérdésre keresték a választ, de akkor sem arra az egyetemes kérdésre válaszoltak, hogy „mi az ember". Emlékeztek, ugye, hogy Platón szerint egyesek aranylélekkel születnek, mások ezüst-, illetve bronzlélekkel, s Arisztotelészre, aki szerint egyesek szabadnak születnek, mások pedig rabszolgának. A keresztény középkorban a keresztség volt az erényes élet, az emberhez méltó élet abszolút, vitathatatlan, ha nem is elégséges feltétele – ugyanakkor egy keresztény, egy pogány, egy eretnek stb. nem tartozott a „kategóriához". Az „ember", az „emberiség", mint egységes fogalom, s ezzel együtt a „mi az ember?", azaz a filozófiai antropológia kérdése, a reneszánszban, majd különösen az újkorban kezdte meg hosszú karrierjét. Ekkor került sor a „természetes ember", a „természetjog", a „természeti állapot" fikcióira. Hogy létezik olyasmi, mint természeti törvény (*natural law*), nem új gondolat, de a természetjog (*natural right*) igen (a franciában *droit* mind a kettő, s ez Rousseau olvasásában néha nehézséget is okoz). Az utóbbi elmélet abból indul ki, hogy mivel embernek születtünk, születésünkkel, ember mivoltunkkal

együtt bizonyos jogokkal rendelkezünk. Természetes állapotunkhoz természetes jogok tartoznak. Kérdés az, hogy amennyiben kilépünk a természetes állapotból és belépünk a „civil állapotba", tehát államot alkotunk, melyik természeti jogot kell, illetve megengedett, szabad az államra átruháznunk, azaz, melyeket szabad s melyeket sem nem kell, sem nem szabad. Hobbes szerint, aki esőként indul ki ebből a fikcióból, az élethez való jogunkat nem ruházhatjuk az államra, de szabadságjogunkat igen. Mi több, ezt véglegesen elidegenítettük akkor, amikor egymással, majd a szuverénnel szerződést kötöttünk. Szerződést nem bonthatunk, szabadságjogunkat nem követelhetjük vissza. Hogy kissé előreszaladjak, ahogy már Locke-nál is, úgy Rousseau szerint is, a szabadsághoz való jog szintén elidegeníthetetlen, s ha egyszer elidegenítettük, egy monarchiában, jogunk van minden eszközzel visszaszerezni. Ez a forradalomhoz való jog elmélete. (Ez a gondolat elsőként az Egyesült Államok *Függetlenségi Nyilatkozatá*ban, Jefferson megfogalmazásában, öltött testet egy politikai dokumentumban. (Állítólag közvetlenül halála előtt Rousseau beszélgetett erről a nyilatkozatról.)

Rousseau fiktív emberiségtörténete már előrevetíti a nagy elbeszélést, de csak éppenhogy. A „nagy elbeszélés" első jelentős képviselője szintén a francia felvilágosodás gyermeke, Condorcet. Azonban, ahogy a nagy elbeszélés megjelenésére általában, rá is csak a kilencedik előadásban fog sor kerülni.

Hadd menjek sorjában. A második *Értekezés*ben Rousseau összekapcsolja az antropológia, az etika és a társadalomfilozófia kérdéseit az emberiség genezisének (kialakulásának) elméletével, illetve annak fiktív történetével. Hogy az előadott rekonstrukció fikció, azt Rousseau a kezdet kezdetén hangsúlyozza. Mind Hobbes, mind Pufendorf, írja, saját koruk emberének „természetéből" olvassák le az „emberi" természetet. Ez hiba. Tudjuk már Montesquieu-től is, hogy a természeti körülmények, így már az éghajat is, nagy szerepet játszanak egy nép szokása, karaktere, gondolatvilága kialakulásában. Hogy ne tudnánk akkor azt is, hogy más és más történelmi, politikai és társadalmi feltételek között az emberi természet is másként alakul. Így hát hiábavaló az „emberi természetet" bármely társadalmi állapot emberének természetéből leolvasni. Ahhoz, hogy eljussunk az „emberi természethez", a „természeti állapot" emberéhez, el kell vonatkoztatnunk minden társadalmi viszonytól, minden politikai berendezkedéstől. A természeti ember nem az amerikai vadember, hanem az ősember.

Rousseau tehát megkonstruálja a *homo sapiens* hipotetikus történetét. Kezdi az „eredeti" emberrel, folytatja a történelmi, „politikai ember" kialakulásával, az egyensúllyal, a boldog korral, majd az emberek közötti egyenlőtlenségek kialakulásával, az egyenlőtlenség mindenoldalú fokozódásával, s végül a zsarnoksággal, ahol mindenki egyenlően senki a zsarnok előtt.

Rousseau tehát mindenekelőtt rekonstruálja az „ősembert". Ha a homo sapiens biológiai kialakulását vesszük szemügyre, nem is olyan rosszul. Az ember kezdetben, írja, egy állat volt az állatvilágban, s az állatok között szétszórva élt. Mivel más állatokkal élt együtt, azoktól is kellett tartania. Vagy harcolt, vagy menekült. Az ősemberek meztelenek voltak, egészségesek, nem volt szükségük lakásra, sem társaságra, sem családra, sem ugyanazon nővel való együttélésre. Ők korántsem folyamatosan háltak együtt, gyermekeikre rövid ideig emlékeztek. Nem ismerték a nyelvet, nem beszéltek, csak hangokat hallattak stb. Eszközöket sem használtak. Egy mai antropológus azt mondaná, hogy Rousseau, ha ugyan pontatlanul is (mondjuk, ami a családot illeti), de leírta a homo sapiens történetét a kognitív forradalom előtt. S hogy Arisztotelésszel szóljak: leírta az ember lehetőségét (*dünamisz*), de nem a valóságát. Mert ha azt a kérdést tesszük fel, hogy „mi az ember természete", akkor nem gondolhatunk egy sem a beszédben, sem az eszközhasználatban otthonos homo sapiensre. Kant úgy vélte, hogy ennél meggyőzőbb a bibliai *Genezis*, ahol Ádám beszél, nevet ad az állatoknak, nem egyedül él, majd arca verejtékéve keresi kenyerét: azaz ember.

Az emberi faj genezisének fiktív rekonstrukciója ugyanakkor módot ad Rousseau-nak számos fontos elmélet, elgondolás kifejtésére, többek között a szenvedélyek szerepéről a tudásszomjban, a nyelv keletkezéséről általában (amiről egy külön tanulmányt is írt), az eszközválasztásról stb. Sajnos, időnk rövidsége miatt, nem tudok rátérni ezekre a fontos kérdésekre. Ha érdekel benneteket, olvassátok el ezt az *Értekezés*t. Egy kérdést azonban nem tudok mellőzni, mivel ez a morálra, Rousseau egyik alaptémájára vonatkozik.

Minden erény mesterséges, csak egyetlen természetes erény létezik: az, amely létezett már a természetes állapotban is. Ez az együttérzés, az empátia erénye. Mivel az ősember nem élt társadalmi életet, nem hasonlította magát senkihez. Ezért nem lehetett irigy, nem vezetett meg senkit, nem volt hiú, nem vetett meg senkit, mivel az „enyémről" s a „tiédről" sem volt fogalma, még a szerelemben sem, mivel a szerelmi féltékenység nem a vágyból, hanem a képzeletből fakad.

Az együttérzés nem a társadalmi együttélés terméke, hanem természetes érzés, és ahogy Mandeville is írta, nemünk minden egyénénél fellelhető. Az együttérzés megelőzi a reflexiót. Ez abból is tudható, hogy gonosz ember is tud együtt érezni. (Ebben sok igazság van. Tudvalévő, hogy Himmler, aki milliókat küldött halálba, nem tudott végignézni egy kivégzést, mert rosszul lett. Egy ilyen – szélsőséges – esetben a reflexió és a szánalom érzése ellentmond egymásnak.)

Hobbes, így Rousseau, az önzést tekinti az ember természetes mozgatórugójának, mintha az önzés következne az önfenntartás ösztönéből. Rousseau, Hobbesszal szemben, megkülönbözteti az önzést (*amour-propre*), amely valamiből kizárja a másikat, s így a másik ellen irányul, az egyszerű önszeretettől (*amour de soi*), az ember önazonosságának, önélvezetének természetes érzésétől. A hagyományos aranyszabály helyére (Rousseau fogalmazása szerint: tedd a másiknak azt, amiről óhajtanád, hogy a másik veled tegye) egy más aranyszabályt javasol: „tegyél úgy jót magaddal, hogy ebből másoknak legkevesebb hátrány származzon". Kérdezem tőletek: ha választanotok kellene, melyik szabályt választanátok?

Az *Értekezés* második része egy drámai, sokat idézett mondattal kezdődik. „Az első ember, aki körülkerített egy darab földet azt mondván, »ez az enyém«, s elég sok olyan ostoba embert talált, akik hittek neki, volt a polgári társadalom (*société civile*) megalapítója."

Hogy minden rossz gyökere a magántulajdon, az már régi történet, ismeritek Platóntól, vagy akár Morus Tamástól, míg a földbekerítés témáját Locke vezette be. A kettő összekapcsolása, továbbá a polgári társadalom, azaz a társadalom, mint olyan, egészének a magántulajdonra való alapozása újszerű és meglepő Rousseau sokat idézett mondatában.

Filozófusunk egy történet végeredményével, illetve egy másik történet kezdetével indítja narratíváját. Az előbbi az ősembertől a polgári társadalom emberéig vezető út, egyúttal az együttérzéstől az agresszióhoz vezető út is. Rousseau idézi Locke mondatát: „*Where there is no property, there is no injustice.*" (Ahol nincs tulajdon, ott nincs igazságtalanság.) Megemlíti a munkamegosztást, mint a magántulajdon egyik forrását, s ezzel együtt az emberek közötti egyenlőtlenség kialakulását – s ezzel a együtt az igazságosság és a jog fogalmának megszületését.

Ekkor tökéletesedik a nyelv, s kialakul a verseny, az összehasonlítás, az érdekek konfliktusa, ezzel együtt a tehetségek kifejlesztése, a társadalom

gazdagokra és szegényekre való osztódása, s ugyanakkor a rablás gyakorlata és a háborúzás. Néhány ember profitjáért tömegeket ítélnek rabszolgasorsra. Ezt a világot tekintette Hobbes tévesen természeti állapotnak! Itt csakugyan szükség van kormányzatra. Kezdetben a politikai állapot (államféleség) véletlenszerű volt, a törvények a hagyományokat, szokásokat rögzítették. A magisztrátusok inkább védték az egyének szabadságát, semhogy szolgaságba taszították volna őket. Különben sem vállalja senki önként a szolgaságot. Ezzel a gondolattal Rousseau kétségbe vonja a társadalmi szerződésnek Hobbes által javasolt változatát. Csak erőszak teheti a szabad embert szolgává. A társadalmi egyenlőtlenséget politikai egyenlőtlenséggé változtató hatalom önkényuralom.

Másfajta társadalmi szerződésben, azaz egy másfajta fikcióban kell gondolkoznunk, írja Rousseau. Egy olyan fikcióban, amely politikai egyenlőségen alapul, azaz azt legitimálja. Erről fog szólni Rousseau *A társadalmi szerződésről* című főműve, amelyre hamarosan rátérek.

Most azonban maradjunk még egy rövid ideig a második értekezés második részénél. Ott tartottunk, hogy magisztrátusok kezében van a politikai hatalom. Amikor egyetlen személy azonos a magisztrátussal, akkor monarchiáról beszélünk. Hogyan alakult a politikai egyenlőtlenség fokozódásának története forradalmak (azaz radikális változások) során keresztül? Kezdődött a tulajdonjoggal, ezt követték a magisztrátusok s végül bekövetkezett a legitim hatalom önkényuralommá történő változtatása. Az első szakaszban a gazdag és a szegény közötti egyenlőtlenség rögződött a jogban, a másodikban a hatalommal rendelkezők és nem rendelkezők közötti egyenlőtlenség, a harmadikban az egyetemes Úr és a szolgák (rabszolgák) közötti egyenlőtlenség. A zsarnokság az utolsó szakasz, ahol megismétlődött a kiindulópont. Itt ugyanis minden individuum újra egyenlő lesz, mert mindenki egyenlően senki a zsarnok előtt. A „forradalomhoz való jog" itt nem szerepel, de a totális jogfosztottsággal szemben a „természetjog" útján az erőszak is legitimálást nyer.

Ha időtök engedi, olvassátok el a második *Értekezés* második részét, s aki közületek politológusnak készül, annak ez szinte kötelező olvasmány.

Kedves hallgatóim, mint említettem, Rousseau regényei legalább olyan befolyásosak voltak, mint a tanulmányai. Azt is említettem, hogy ezek filozófiai regénynek számítanak, s így jogot formálhatnak, hogy egy filozófiatörténetben megemlítsük őket. Így még mielőtt *A társadalmi szerződésről* bemutatására rátérnék, néhány szót szeretnék róluk is szólni.

Az *Új Héloïse* regény címe, gondolom, nem döbbent meg benneteket, mivel a múlt szemeszterben kaptatok egy ízelítőt Abélard és Héloïse szerelmi történetéről, s így feltételezhetitek, hogy itt is tragikus szerelmi történetről lesz szó. Ebben a regényben Héloïse-t Julie-nak hívják, s szerelme, ha nem is ismert filozófus, de szintén a lány házitanítója. A könyv hatalmas könyvsiker volt, 1760 és 1800 között legkevesebb 60 kiadást ért meg. Magam részéről 50 évvel ezelőtt igen hosszú tanulmányt írtam róla, de ennek ismertetésére most nem nyílik mód.

Levélregényről van szó. A műfaj Richardson *Clarissa* című regénye (az első „polgári regény") óta népszerűvé vált. Hogy mai fogalmakban beszéljek, a levélregényben nincs mindentudó narrátor, minthogy a történtet különböző szereplők saját szempontjukból beszélik el.

A regény első részében Rousseau az előkelő nemesi családban született Julie és (névtelen) házitanítója közötti szerelmi történetet beszéli el. Julie házitanítójának szeretője lesz, ahogy annak idején Héloïse Abélardé. Az apa közbelép, elűzi a tanítót és megtiltja lányának a további kapcsolatot. Julie, egy igen intelligens, filozófiában képzett lány, aki szereti apját, engedelmeskedik neki és férjhez megy. A második részben a házitanító nevet kap, Saint-Preux-nek hívják. Mint a leveleiből kiderül, büszke plebejus, ideálja a görög-római köztársaság. Életelve, hogy „annyit érsz, amennyi vagy", s nem amennyid van. Ugyanakkor rajongó, szentimentális, nemcsak szerelmében, hanem barátságában is. Ő is, ahogy Rousseau, a nagyvárosban érzi magát a legmagányosabbnak. Itt, Párizsban, mint írja, mindenki szerepet játszik, nem is egyet, hanem többet, attól függően, hogy kinek a társaságába lép. Van-e olyan hely a világon, ahol az erényes és szenvedélyes ember nem magányos?

Igen, mint kiderül a második részben, van ilyen hely, méghozzá egy kis közösségben. A közösséget egy Clarens nevű helyen Julie férje, Wolmar, az értelem embere, képzeli el, illetve alkotja és szervezi meg. Ebben a kis közösségben, egy úri mintabirtokon, Wolmar személyében egyfajta „magisztrátus" uralkodik, minden mindenki kedvéért történik. Valamiféle nagycsaládról van szó, ahol vannak vezetők, intézők, és vannak dolgozók is, azaz van társadalmi hierarchia, de mindenki jól érzi magát a maga helyén. Az *Utópia* szigetéről beszélünk, egy olyan szigetről, mely nem az óceán, hanem egy polgári társadalom közepébe van telepítve, ahogy nem sokkal később Goethe *Wilhelm Meister* című regényében a „toronyba". Ez az a bi-

zonyos „középhelyzet" a természetes állapot és polgári (civil) állapot között, melyről Rousseau az *egyenlőtlenség eredetéről* szóló könyvében azt írta, hogy az egyetlen hely, ahol az emberek boldogok voltak.

A regény azonban nem azért regény, hogy pusztán filozófiai kérdéseket válaszoljon meg. A szerelem újra fellángol, de Julie hű akar maradni férjéhez és Saint-Preux nem akar házasságot törni (lásd a Tízparancsolatot, a tilalom csak a házasságtörésre vonatkozik, ahogy Rousseau szerint az önéként vállalt szerződés általában felbonthatatlan). A konfliktust egy tragikus baleset (vagy öngyilkosság?) „oldja meg". Julie gyermekét akarja megmenteni, de maga fullad bele a tóba. Saint-Preux azonban végül visszatér Clarensba, hogy tovább működjön közre az utópia építésén.

Ebben a részben számtalan érdekes esztétikai fejtegetésre bukkanhattok, különösen a kertművészet témakörében. Rousseau-t többek között az foglalkoztatja, hogyan lehet egy mesterségesen létrehozott kertben a természetesség látszatát kelteni. A vallásról, illetve vallási szükségletről is szó esik, bár nem foglal el olyan központi helyet, mint az *Emil*ben. Aki közületek irodalmár, annak melegen ajánlom ezt a regényt esti olvasmányul.

Az *Új Héloïse* többek között nevelődési regény, amennyiben Saint-Preux az önmagára irányított, önsajnáló szentimentalizmusából kigyógyulva egy közösségben élő s azért munkálkodó emberré nevelődik. Az *Emil* azonban nem nevelődési regény, hanem nevelési regény, pedagógiai jellegű filozófiai mű. Egy újabb adalék a „természetes ember" alakjához. Emilt ugyanis a Tanító, a Mester, egyedül, a társadalmon kívül neveli, így őt semmiféle „káros" hatás nem érheti, nem osztályozzák, nem vitatkozik hozzá hasonlókkal, sportjait egyedül űzi és nem versenyez senkivel. Így nevelődik, természetes körülmények között természetes, azaz jó, azaz együtt érző emberré. Erényessé is? Ez nem valószínű, hiszen csak akkor erényes az ember, ha nem erényesnek lenni is módjában áll.

Ezért az *Emil* megismétli az *Új Héloïse* gondolatkísérletét. Itt nem egy kis közösség, hanem egyetlen fiú áll kívül a társadalmon, a társadalmi szokások és kötelességek világán. (A későbbiekben Emil nevelője hozzárendel egy hasonló szellemben nevelt ifjú hölgyet, Sophie-t, míg egymáséi nem lesznek, s vissza nem térnek egy Clarens-féle kisvilágba. Rousseau egy befejezetlen folytatásban megint szétválasztja őket.)

Az *Emil* című pedagógiai olvasókönyvben találtok egy betétet *A szavojai káplán [vikárius] hitvallása* címen. Ez egy filozófiai káté, melyben Rousseau

többek között a vallásról formált gondolatait is a nyilvánosság elé bocsátja. Emiatt akarta az Egyház őrizetbe venni, ezért menekült el egy időre Franciaországból. (Madame de Warens, Rousseau első patrónusa, mamája és szeretője, Savoyában élt, Rousseau is ott nőtt fel.)

Az említett vallomásokban a vikárius Emilhez beszél. Ismeretelméleti fejtegetéseire nem térek ki, azonnal a vallásról való elmélkedésekről beszélek. Vallomásról van szó, mivel a vikárius saját filozófiai és vallási meggyőződésének alakulásáról számol be. Persze, a vallomás egyúttal tanítás, felvilágosítás is, hiszen a meglett férfi (Rousseau szócsöve) egy fiatal fiúhoz beszél.

Hogy ezek a gondolatok jobban felborzolták az egyház idegeit, mint egy materialista fejtegetés, megértem. Egy ateistával tudott az egyház mit kezdeni, de egy olyan hívővel, aki az egész Bibliát, a zsidót, a keresztényt egyaránt elveti, mi több, nevetségessé teszi, aki azt állítja, hogy egy vallási fanatikus többet árt a vallásnak egy ateistánál, valóban veszélyesebb a tekintélyre nézve egy hitetlennél.

Az következőkben röviden összefoglalt gondolatmenetet az *Emil* negyedik könyvében olvashatjátok. Mint már említettem, átugrom az ismeretelméletről kifejtett gondolatokat, holott közülük egyesek, például a spontaneitásra vonatkozók, Kant számára is fontosak voltak. A gondolatmenet végkövetkeztetése értelem és érzelem összjátéka. Az ész tanít a jó ismeretére, a szív pedig annak szeretetére. „Lelkiismeret! Lelkiismeret! Isteni ösztön, halhatatlan égi szózat"! – írja. Majd: – „Istennek hála előbb vagyunk emberek, mint tudósok."

„Sokszor meditáltam a világrenden", folytatja a vikárius. „Csodáltam a Teremtő adományait, de egyszer sem imádkoztam Hozzá, hiszen Ő nem adhat nekem úgysem mást, mint amivel már megajándékozott: lelkiismeretemet, tudatomat, s a szabadságot, hogy a jót válasszam. Ehhez nincs szükségem szektákra (vallásokra). Az igazság egyetlen, de vallás számtalan. Az igaz teológiát két dologból merítem: a világmindenség csodálatából és lelkiismeretem tanulmányozásából. Istent mindenekelőtt önmagamban találom meg. Semmiképpen nem azoknak a prófétáknak, illetve szenteknek a kijelentéseiben, akiket Isten állítólag megbízott, hogy az Ő nevében beszéljenek. Őt tolmácsolják. Az Isten, akit én csodálok, nem a felhőkben lakozik."

Három vallás tart az egyetlen isteni igazságra igényt: a zsidó, a keresztény és a muszlim, folytatja a vikárius. Az első egyetlen megváltóban hisz, a má-

sodik kettőben, a harmadik háromban. Az emberek általában azt a hitet tartják egyedül igaznak, amelyben nevelkedtek (ez valóban így van). A katolikusok különösen hatalmas zajt csapnak saját tekintélyük körül. Szerintük kell hinnünk valakiben, aki kétezer éve élt és halt meg a világ másik részén, egy ki tudja milyen kisvárosban, mert ha nem hiszünk ebben a misztériumban, akkor elkárhozunk. „Hogyan! ugyanabban a városban [Jeruzsálemről van szó – *H. Á.*], amelyben Isten állítólag meghalt, senki sem ismerte fel [...], de azt akarjátok tőlem, hogy én, aki kétezer évvel később születtem, ráismerjek? Istent semmiféle történetben (bibliai mesében) vagy doktrínában nem tudom felfedezni – folytatja –, csakis saját szívemben, azaz a romlatlan természetemben. Csak így tudok eljutni a dicsőséges Legfelsőbb Lényhez, hogy ráismerjek. Az igaz Lélek (szív) Isten egyedüli temploma."

Minden felvilágosító antiklerikális volt, s mind visszautasította a pozitív vallásokat. Néhány közülük ateistának vallotta magát, mások elkerülték a metafizikai „létkérdést", mivel, mint később Laplace megfogalmazta, nem volt szükségük Istenre világegyetemükben. Rousseau egyik „típushoz" sem tartozik. Egyrészt elutasít minden vallást, azaz minden vallási tanítást, történetet (mesét), ami tökéletes összhangban van filozófiájának, többek között az *Emil*ben bemutatott, alapgondolatával. A társadalom, a társadalmi szokások elhomályosítják, eltorzítják az emberi természetet, mindenki más igazságban hisz, s annak nevében utasít el, ítél (állítólagos) kárhozatra, börtönöz be és gyilkol.

A „természetes állapotban", azaz a romlatlan, a társadalmi előítéletektől megtisztított emberek szívében, mégis rá lehet Istenre lelni. Ő a romlatlan szívekben lakozik, s így sem dogmára, sem imára, sem mesékre nincs szüksége. A távolban feltűnik Pascal árnya.

Mindezekhez az elmélkedésekhez Rousseau (nem a vikárius) több lábjegyzetet fűzött. Az egyik lábjegyzetet a későbbiekben többször idézik, mint magát a főszöveget.

Jean-Baptiste Chardin *A bölcsességről* (*De la Sagesse*) című írását Rousseau lábjegyzeteiben többször idézi. Van ezek között egy idézet, melyhez egy érdekes megjegyzést fűz. Chardin a perzsa hitvilágról beszélve említi meg a Poul-Serrho hídjára vonatkozó történetet. Ha valakit igazságtalan bántalom ér, tudja, hogy bántalmazója halála pillanatában kétszeresen fog ezért fizetni. Nem fog tudni ugyanis átkelni Poul-Serrho hídján, ha nem

teszi korábban jóvá azt, amit elkövetett. Aki ezt elmulasztja, az pokolra jut. Ehhez a történethez fűzi Rousseau hozzá a sokszor idézett gondolatot. Mi van, ha nincs Poul-Serrho, sem ahhoz hasonló, s az elnyomottak nem büntethetik meg zsarnokaikat még azok halálában sem? Filozófusok, szépek a ti erkölcsi törvényeitek, de beszéljetek, kérlek, a szankciókról, írja, de mondjátok meg szépen, mit tudtok állítani a Poul-Serrho hídja helyébe?

Rousseau kérdésére nincs válasz, ha lenne, az úgy hangzana: „semmit". Van akkor a vallásnak, ha nem is igazsága, de legalább funkciója? A papokat a felvilágosodás idején csalóknak titulálják, s ebbe Rousseau, mint láttátok, nem volt kivétel. Van-e olyan eset itt is, amit „*pia fraus*"-nak, azaz kegyes csalásnak lehetne nevezni? Ez nem Rousseau válasza, csak kérdése.

Végre elérkeztünk (mármint időrendben, ha a *Vallomások* utolsó két [11., 12.] könyvétől eltekintek) Rousseau *A társadalmi szerződésről* című politikai főművéhez. Ezt a két regénnyel párhuzamosan kezdte írni, de csak utánuk fejezte be. Egy hosszabb politikai tanulmány egy részének szánta, de „csak" ez készült el belőle. Nagyon tömör könyv, számtalan idézhető és idézendő mondattal, alapvető, bár nem mindig problémátlan gondolatokkal.

Kedves hallgatóim, tudom, hogy már kifutottam az időből, s félek, hogy ezekután mindig így lesz. Javaslok tehát egy fél óra ráadást a szokásos 90 perchez. Lehet, hogy néha vissza tudok állni a hagyományos időszámításra, de ne nagyon reménykedjetek benne. Még így is fájdalmasan mellőznöm kell néhány fontos írást.

Hadd térjek tehát rá *A társadalmi szerződésről* című műre. Maga a fogalom történetünkben először Hobbesnál jelent meg, útját már követjük egy ideje, majd később is rá fogunk bukkanni. Gondolom, tudjátok, hogy olyasmi, hogy „társadalmi szerződés" (*social contract*) nem történelmi tény, még csak nem is történelmi hipotézis, hogy modellje részben Isten és Izrael közötti szövetség (*covenant*) megkötése volt, részben pedig az emberek kötötte szerződések (*contract*). A fogalom egy olyan konstrukció, illetve modell, amelynek politikai következményei a mindenkori mára vonatkoznak. Úgy kell tehát a modellt alkalmazni, értelmezni, hogy az a mindenkori jelenben a szerző által kívánatos társadalmi/politikai berendezkedést legitimálja. Így következett Hobbes modelljéből egy – a polgári létnek széles terepet biztosító – abszolút monarchia, Locke modelljéből a liberális alkotmányos monarchia legitimációja. Kérdés: milyen politikai formát,

rendszert legitimál Rousseau társadalmi szerződése? Senki sem kétli, hogy a köztársaságot. De milyen köztársaságot? Ebben a kérdésben nincs megegyezés. A maga helyén be fogok röviden számolni nektek az egyes reprezentatív értelmezésekről.

Rousseau azonnal kijelöli az ő társadalmi szerződés-modelljének elméleti és gyakorlati feladatát. Az a kérdés, hogy lehetséges-e olyan legitim és szilárd elveken alapuló köztársaság, amelyben az emberek olyanok, amilyenek, s a törvények olyanok, amilyenek csak lehetnek (azaz a lehető legjobbak), egy olyan politikai berendezkedés, amelyben jog és érdek, hasznosság és igazságosság egybeesnek. A könyv valóban arra a kérdésre ad választ, hogy hogyan lehetséges? Majd ki fog derüli hogyan.

Az első fejezet, az egyenlőtlenség eredetéről szóló könyvhöz hasonlóan, egy drámai, sokat idézett, mondattal kezdődik. S ez itt is, mint amott, egy empirikus tény retorikai értelmezése. A mondat így hangzik: „Az ember szabadnak született és mindenütt láncokat visel." A mondat sosem veszti el aktualitását. Ma is elmondhatjuk, hogy totalitárius államok, diktatúrák ratifikálták az Egyesült Nemzetek *Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozatát*. Rousseau azonban nem a modern világ belső ellentmondásáról akart beszélni, hanem egy történetet akart elmondani. Szabadság volt, ma láncok vannak. Arra, hogyan történhetett ez meg, arra ő nem tud válaszolni, de hogy hogyan legitimálták, arra igen.

A természetes állapotból a társadalmi állapotba való áttérésről van megint egyszer szó. Ahol már nincs természetjog, ott „szerződésnek" kell lennie. Miféle szerződés lehetett ez? Az első efféle szerződés családféle lehetett, ahol a vezető a vezetett érdekében tevékenykedett.

Mielőtt saját kérdésére válaszolna, Rousseau belekezd azon elméletek cáfolatába, amelyek a legitimáció kérdésre rossz (hazug) válaszokat adtak. Így Grotius, aki tagadja, hogy a kormányzás a kormányzottakat szolgálja, összetéveszti a tényt a joggal, ahogy annak idején Arisztotelész összetévesztette a következményt az okkal, amikor azt állította, hogy az egyik ember szabadnak, a másik rabszolgának születik. Ha létezik rabszolgatermészet, ez csak azért van, mert létezik rabszolgaság a természet ellenére. Hamis a régi (még Thraszümakhosztól ismert s azóta is sokszor hangoztatott) elmélet, amely szerint a jog mindig az erősebb joga, amelyben a „jog" szó csak ironikusan értelmezhető. Hamis azok érve is, akik szerint a rabszolgaság (eredetileg) önkéntes volt, mivel a hadifoglyokat megölték, s vol-

tak, akik a halál helyett önként a szolgaságot választották. Semmi, ami erőszakon alapul, nem válhat joggá. S a győztes állítólagos „joga" a legyőzött megölésére erőszakon alapult.

A kérdésére adott téves válaszok kritikáját követően Rousseau (a VI. fejezettől) rátért saját válaszának kifejtésére. Ettől kezdve összefonódik a fiktív történelem és a tényleges program. Az egyes emberek kötik meg a szerződést, ezzel egyesítve erejüket úgy, hogy amikor ennek az egyesített erőnek engedelmeskednek, akkor önmaguknak engedelmeskednek. Hogyan lehetséges ez? Úgy, hogy minden egyed teljesen, maradéktalanul elidegeníti minden jogát, átruházva azokat a közösségre. Mivel minden egyed minden jogát átruházza, mindenki számára azonosak a körülmények. Mivel minden átruházás feltétlen, egyetlen individuumnak sem lesz joga semmit sem követelni önmagának. Mivel mindenki mindenkire ruházta rá jogait, senkire sem ruházta rá. Minden ember részesévé válik annak, amit feladott. Rousseau következőképpen foglalja össze a társadalmi szerződés formuláját: Mindannyian átruházzák a közösségre személyüket és minden erejüket (hatalmukat) az egyetemes akarat (*volonté générale*) legfőbb irányítása alatt, s mint egyetlen oszthatatlan test foglalnak magukba minden individuumot, mint e megbonthatatlan test egy tagját. Ehhez a közösen megalkotott közös testhez, a közös Egóhoz, általános akarathoz, annyi individuum tartozik, ahány szavazó. Ez az „ego" a köztársaság, a politikai test. Passzív szerepében ez az állam, aktív szerepében a szuverén, s másokkal összehasonlítva hatalom. A szövetséget kötők neve nép, mint egyedeké honpolgár (*citoyen*) s mint a szuverénnek alávetettekké alattvaló.

Az előbb felsorolt fogalmakat Rousseau ezekután értelmezi. Az önmagával szerződő egyén így kétféle kötöttséget vállal. Mivel a szuverén az individuumok összessége, nem lehetnek ezzel ellenkező érdekei. Így hát a szuverénnek nem kell garanciát adni alattvalóinak. A szuverén mindig az, aminek lennie kell. De lehet-e az alattvaló lojalitását garantálni: miért? Mert minden individuumnak van egy „privát" akarata is, nemcsak „egyetemes akarata", azaz a közakarat. Előfordulhat, hogy gyakorolni akarja jogát, mint honpolgár, de nem óhajtja megtenni az alattvaló kötelességét. Ezzel tönkreteheti a politikai testet. Erre azonban kötelezhető, mi több, az általános akarattal szembefordulót kényszeríteni kell arra, hogy szabad legyen.

Hogy a jakobinus diktatúra ezt a rousseau-i gondolatot úgy értelmezte, hogy a makacskodó egyénnek le kell vágni a fejét, s hogy a terror nem más,

mint az erény gyakorlása, bizonyára nem volt Rousseau szándékában. Azonban Rousseau szövegének legitim olvasata volt, hiszen, mint jól tudjuk, minden diktatúra általános akarat megtestesítőjének vallja magát. Azóta Jacob Talmon a rousseau-i modellt „Totalitarian Democracy"-nak (totalitárius demokráciának) nevezte. Akárhogy is nevezzük, Rousseau szerint egyéni jogok nincsenek, ahogy csoportjogok sem, egyéni szabadság nem létezik másként, mint az „általános akaratnak" való alávetettségben. Azaz mindenekelőtt a liberalizmust (Locke) űzte ki „szabad" köztársaságából.

Kedves hallgatóim, mivel senki véleményét nem akarom rátok erőltetni, legkevésbé az enyémet, ajánlom, hogy olvassátok el az első könyvet, s formáljatok véleményt róla. Lehet, hogy a mai generáció sokkal megértőbb lesz az „általános akarat" kérdéseiben, mint az enyém.

Mivel ebben a könyvben Rousseau nem mondja meg, mit ért azon, hogy „szabadság", egy másik műre kell hivatkoznom, *Levelek a hegyekből* címűre (*Lettres écrite de la montagne*), abban is a 8. levélre. Ebből jobban megértitek, hogy mindez hogyan illett bele az általános koncepciójába. A Szabadság, mondja, nem abban áll, hogy saját akaratomat követem, hanem abban, hogy más akaratának ne legyek alávetve. Egy szabad nép engedelmeskedik, de nem szolgál, tisztségviselői vannak, de nem urai, semmi másnak nem engedelmeskedik, mint a törvényeknek, s azoknak köszönhetően az embereknek nem engedelmeskedik. Ebből a szép meghatározásból kiderül, hogy Rousseau, a plebejus, számára, a legmegalázóbb az egyes embereknek való alávettetés. Ez pedig a magántulajdon következménye. Egy liberális demokráciában semmiféle törvény nem akadályozza meg, hogy a gyárosnak munkásai legyenek, egy klinika igazgatójának beosztottjai, a könyvkiadónak szerkesztői. Igen, ilyenkor, a törvény adta kereteken belül, az egyes ember személyesen függ egy másik (több másik) embertől, van „boss", aki elbocsáthat, helyettesíthet. Ha egy köztársaságnak vagy egyedül alárendelve, s egyetlen privát embernek sem, akkor egyetlen embernek sem vagy alárendelve – hiszi Rousseau. Megint a magántulajdon, a magánérdek felelős a szabadság elvesztéséért. Fatális tévedés. Locke államában több a szabadság, mint Rousseau álamában. Ismétlem, nem akarom rátok erőltetni senkinek sem a véleményét, legkevésbé az enyémet.

Azonban azért átugranék veletek egy kis időre a *Szerződés* harmadik könyvének15. fejezetére, hogy ne csak Rousseau-t értsétek meg, hanem

hatásával is tisztába legyetek. A kereskedelem és a mesterségek, a profit hajhászása, írja, elnőiesedéshez és kényelemszeretethez vezet. A „pénzügy" szó a rabszolga szava. Egy igazán szabad államban a polgárok mindent saját kezükkel hoznak létre s nem pénzért vásárolnak. A kötelező munkaszolgálat jobb az adófizetésnél. Egy jó kormányzat esetében mindenki szalad a gyűlésekre, a rossz kormányzat esetében az állam senkit sem érdekel. A szuverént nem lehet reprezentálni (ezt Hannah Arendt is mondta). Rousseau ehhez hozzáteszi, hogy a reprezentáció feudális fogalom. Az angol nép azt hiszi, hogy szabad, s ebben nagyon téved. Csak a parlamenti választáskor szabad, mihelyt a képviselőket megválasztják, szolgasorba jut. A jó államban az egyéni és partikuláris akarat feloldódik a közakaratban. Minél erényesebbek az emberek, annál simábban történik ez, s annál kevesebb szükség van kényszerítő eszközökre. Kérdésem: mi minderről a ti véleményetek?

Hadd térjek azonban röviden vissza a harmadik könyv kezdő fejezeteire. Milyen legyen a kormány egy jó köztársaságban? Rousseau is megkülönbözteti a törvényhozó és a végrehajtó hatalmat. Azonban a jó államban a két hatalom nem korlátozza egymást, mivel a végrehajtó hatalom a szuverén parancsát, határozatát, hajtja végre. A törvényhozó hatalom maga a nép. Ezt a koncepciót nevezik azóta a „népszuverenitás" elvének. Nem arról van szó, mint ezt már említettem, hogy a nép minden tagja összeül, hogy egyhangúlag törvényeket gyártson, hanem arról, hogy minden hatalom a népből ered. A végrehajtó hatalom egyfajta magisztrátus, csak kölcsönzött hatalma van, nem képviselhet egyéni akaratot, csak közakaratot. A magisztrátus (azaz a kormányzat) lehet egy ember, néhány ember és sok ember. Ha reprezentáció révén jön létre, a nép nem lehet teljesen szabad. Végül is minden népnek másfajta kormányra van szüksége. S mindegy is, hiszen a népakaratot valósítja meg. A kormány közvetítő szerv az (empirikus) nép és a szuverén (népakarat) között. Rousseau egy helyen (III/11.) úgy fogalmaz, hogy az állam szíve a törvényhozó, agya a végrehajtó hatalom.

Már volt szó Rousseau valláselméleti fejtegetéseiről, de kevés szó esett a vallás politikai funkciójáról. Ezt firtatja *A társadalmi szerződésről* záró (IV/8.) fejezete. A vallásokat, így írja Rousseau, két csoportra lehet felosztani. Az ember vallása az egyik, a honpolgár (*citoyen*) vallása a másik.

Az elsőhöz nem kellenek templomok, szertartások, mert az nem más, mint az emberi belső (szív, lelkiismeret) elkötelezettsége Istenhez, az örök

moralitáshoz, az evangéliumok egyszerű tanításához, az isteni természetjoghoz. A honpolgárok vallása ezzel szemben mindenkor egy nemzet, egy politikai test saját vallása. Vannak dogmái, vannak szertartásai, amelyeket az állam intézményesít. Polgárai szemében más „politikai testek" vallása barbár, eretnek. (Példái a zsidó vallás és a korai politeista vallások.) Ennek a vallásnak a törvényei civil/pozitív isteni törvények.

Van a polgári vallásnak egy furcsa mutációja, melynek sajátossága, hogy a honpolgár két független törvénynek, két egymástól független törvényhozónak van alávetve. Kötelességei az egyik, illetve a másik iránt ellentétesek. Ilyen az államon belül a katolikus kereszténység. Ezt a vallást úgy is nevezhetnénk, hogy „papvallás".

Politikai szemszögből nézve egyik vallás sem kielégítő a három közül. A legutóbbi (a katolicizmus) a legrosszabb, mert megrontja az állam egységét. A második (a zsidó) politikailag jól funkcionáló teokrácia. (Gondolom, emlékeztek még Spinoza *Tractatus teologico-politicus* című könyvéből az ősi zsidó teokrácia leírására? Rousseau leírása nagyon hasonló.) Ez a jól funkcionáló vallás mégis rossz, mert hazugságon alapul, hiszékennyé és babonássá teszi az embereket és intoleráns.

El kell akkor fogadnunk egy civil politikai társadalomban a privát vallást, mint az egyedül lehetséges jót? Ezt csak akkor tehetnénk, ha minden ember szent lenne. De az emberek nem szentek. S Rousseau kiindulópontja ebben a könyvben, mint emlékeztek, az volt, hogy olyan emberekről kell szólnia, amilyenek s olyan intézményekről, amelyek lehetnének. Tehát hagyjuk meg Isten birodalmát a szenteknek.

Milyen lehet akkor a társadalmi szerződés által létrejött politikai test vallása? Kell ilyennek lennie, mivel egyetlen államtest sem működik közös hitvilág, meggyőződés nélkül. Pierre Bayle javaslata egy ateista egyénekből szervezett államra, minden tapasztalatot figyelembe véve, lehetetlen. Mindenekelőtt szükség van egy hitre, amely minden honpolgárral megszeretteti kötelességét. Ezt pozitív hittételek alapozzák meg. Melyek lehetnek ezek a pozitív hittételek? Hogy létezik egy mindenható istenség, egy Legfőbb Lény, hogy van eljövendő élet, hogy a jók boldogok lesznek s a bűnösök megbűnhődnek. (Íme, Poul-Serrho hídja!) A mindent átfogó hittétel a társadalmi szerződés és a törvények szentsége. De van egy negatív hittétel is: tolerancia. Nincs különbség teológiai és civil intolerancia között. A civil valláson belül minden egyéni (privát) vallást tolerálni kell, kivéve, ha az

adott vallás a civil vallás (politika) iránti kötelesség megszegésére kötelez. Tehát egyetlen civil vallás, számos magánvallás.

Rousseau útmutatása nyomán szervezik (és rendezik) meg a jakobinusok a Legfőbb Lény (*Être Suprême*) tiszteletét.

Kedves hallgatóim, sokat tudnék még Rousseau-ról mesélni, két alkotmánytervezetéről, magányos sétáiról írt beszámolóiról, de időnk már régen lejárt. Voltaire és Diderot személyével és írásaival kapcsolatban még amúgy is lesz dolgunk vele.



NYOLCADIK ELŐADÁS

A francia felvilágosodás 2. Voltaire és Diderot

KEDVES HALLGATÓIM!

Ebben az előadásban éppen olyan aránytalanul fogok „tárgyaimról" beszélni, mint az előbbiben. A legtöbb időt ugyanis Diderot-nak fogom szentelni. Erre maga Voltaire hatalmazott fel, aki aggastyán korában az akkor éppen Oroszországból visszatérő Diderot-nak írt levelében (1776) a címzett rendkívüli érdemeit dicséri, s levele végén annak a reménynek ad kifejezést, hogy az majd halálos csapásokat fog mérni arra a szörnyre, amelynek ő csak a fülét harapdálta.

Így hát Voltaire-rel (Arouet mesterrel) kezdem.

A francia felvilágosodás, ha nem is a legnagyobb modern filozófiák, de a legjelentősebb modern ellenzéki szabadgondolkodók, értelmiségi, filozófiai személyiségek korszaka. Talán még emlékeztek arra, amit az első szemeszterben Szókratészről mondtam, hogy kitalálta önmagát, s ezzel a filozófiai személyiséget. Voltaire, a maga részéről, pedig kitalálta önmagát, mint a felvilágosító, ellenzéki, szabadgondolkodó személyiségét. Filozófus is, annak is nevezik, de a többi francia felvilágosítóhoz hasonlóan számtalan műfajt űz. Ír tragédiát, komédiát, dialógust, leveleket, regényt, verset, filozófiai költeményeket, történelmi elbeszéléseket, filozófiai esszét, novellát, dialógust, vitairatot, pamfletet, nem is tudom mind felsorolni. A modern tudomány első nagy korszakában természetes volt, hogy a fizika is érdekelte.

Írjon azonban bármit, mindig felvilágosít. Minden írásában a fanatizmus, az egyház, a dogmatizmus ellen hadakozik, akár közvetlenül, akár közvetve.

Nem ateista, hanem „teista" (deista), azaz természetesnek tekinti, hogy létezik egy Isten, egy Világteremtő, aki nem avatkozik bele a világ folyásába, akinek tisztelete magánügy, akit semmilyen szervezet, vallás, hitvilág nem sajátíthat ki magának, s aki a „természeti törvényeket" megalkotta.

Voltaire találta ki tehát az „elkötelezett" irodalmat, s ezzel az elkötelezett író/filozófus figuráját. Nem véletlen, hogy amikor Sartre egy betiltott anarchista újságot árult az utcasarkon (amiért másokat letartóztattak), az akkori francia államelnök állítólag azt mondta volna: „az ember nem tartóztathatja le Voltaire urat". Művészet a művészetért vagy filozófia a filozófiáért – mi sem állt távolabb Voltaire személyiségétől. Éppen ezért minden érdeklődő ember számára követhetően ír, hogy gondolatai széles körökben terjedhessenek, de talán azért is, mert csak így szeretett és tudott írni. Mindig máshoz beszélt, mást szólított meg, mindig a jelenkort és nem az utókort. Nyugodtan mondhatom, hogy Voltaire volt az első kiváló filozófiai publicista, tárcaíró. Szellemes volt, s ha kellett, szarkasztikus, kitűnő komoly mulattató. Neki tulajdonítható az a sokat idézet vicces mondás, hogy ha Isten nem létezne, ki kellene találni. Szeretett élni, sütkérezett a népszerűségben és megvesztegethetetlen volt az ártatlan áldozatok védelmében.

Ahogy Szókratész már benne volt a korban, amikor kitalálta filozófus önmagát, úgy a még a 17. században, előkelő polgári családban született Voltaire sem mindjárt felvilágosítóként bújt ki a tojásból, bár már első írásaiban is kitűnt mindenoldalú szabadságvágyával s a természetvallás iránti fogékonyságával. Hároméves angliai tartózkodása érlelte meg. Akkoriban írja filozófiai leveleit már a „felvilágosító" Voltaire hangján. Hogy ne mondjak nektek semmi újat, azonnal üldözésnek lesz kitéve, elhagyja Párizst, s a következő majdnem két évtizedet barátnője kastélyában dolgozva és az életet élvezve tölti. Itt szeretném megjegyezni, hogy a „felvilágosodásban" a nők is aktív szerepet játszottak. Voltaire barátnője, Madame du Châtelet, tudós asszony volt, nem csupán jóakaró segítő, mint Rousseau hercegnői. Állítólag (ellenőrizni nem tudom) a hatás közte és Voltaire között kölcsönös lehetett.

Hogy a továbbiakat röviden összefoglaljam: II. Frigyes porosz király meghívására egy időre Potsdamba költözik. (Mint majd Diderot Katalin cárnő meghívására Szentpétervárra.) Egyikük sem volt republikánus, mindketten osztották az illúziót a felvilágosult uralkodóról. Egyrészt tapasztalták az angol alkotmányos monarchiát, másodszor azt hitték, hogy egy uralkodó észérvekkel rábeszélhető az abszolutizmus feladására s a sza-

badság eszméinek intézményesítésére. Ez, természetesen, ismétlem, illúzió volt. Diderot később ezt be is látta. Ugyanakkor abban az időben az illúzió érthető volt. Emlékeztek, gondolom, Rousseau is úgy vélte, egy nagy területű és népességű államban demokrácia lehetetlen. Ezt a feltevést majd csak az Egyesült Államok megalakulása cáfolja meg. Visszatérve tárgyunkhoz, Voltaire csalódott Frigyes felvilágosodás iránti elkötelezettségében, a felvilágosult monarchiában, s nagy óvatosan a svájci Ferney-ben, a francia határon, telepszik meg s ott él a haláláig.

Kedves hallgatóim, mindebből már láthatjátok, hogy sem Voltaire, sem Diderot esetében nem tudom szokásos előadásmódomat követni. Ha nincs rendszer, ha nincs főmű, akkor egy filozófus gondolkodását nem lehet egy vagy két szövegen, a szöveget követve, bemutatni. Így hát mazsolázgatásra vagyunk ítélve.

Voltaire bemutatását a joggal való visszaélés, a felháborítóan igazságtalan kivégzés két esetének elbeszélésével kezdeném. Ezek *Jean Calas halálának rövid története* (1763) és *La Barre lovag halálának rövid története* (1766). Jean Calas-t, az idős kálvinistát fia meggyilkolásával vádolták (mivel az áttért a katolikus hitre), majd minden bizonyíték nélkül, sőt, minden bizonyíték ellenére kínhalálra ítélték. A 17 esztendős La Barre lovagot azzal vádolták meg, hogy nem emelte le kalapját egy körmenet előtt, s hogy hozzájárult egy fakereszt megrongálásához. Az első vádat nem tagadta, a második vád nem volt bizonyítva – kínhalálra ítélték. Voltaire mindkét esetben hangosan tiltakozott, kiállt, harcolt az ártatlanok védelmében. A két történet már a vég felől íródott. Igaz történetből, igaz felháborodással jó novellát írni nem könnyű. Voltaire-nek sikerült. Annyira sikerült, hogy az emberek teljesen irracionális, ebben az esetben protestánsellenes, előítéleteinek gyűlöletté való fokozásában, álhírek szándékos elterjesztésében s az ezeket „törvényerőre emelő" justizmordban saját történeteinkre ismerhetünk.

Voltaire írt néhány fontos címszót a Diderot és d'Alembert szerkesztette *Enciklopédiá*ba, amelyről kissé hosszabban majd Diderot-ról beszélve fogok megemlékezni. Ez azonban nem elégítette ki azt a vágyát, hogy a legfontosabb kérdésekről hosszabban/rövidebben elmondja saját kritikai, provokatív véleményét. Nem egy címszó, hanem inkább egy esszé, történet, elmélkedés vagy pamflet formájában. Így jött létre 1764-ben a *Filozófiai ábécé* (Az *Abbé*tól a *Zsinatok*ig). A bejegyzéseket különböző időkben írta. Többször követte mások gondolatmenetét, ezt néhol meg is jegyezte, még

többször saját korábbi gondolataihoz, például a korai metafizikai értekezésében kifejtettekhez tért vissza. Nem az akadémiának írt, hanem a kritikus gondolkodást és a toleranciát akarta terjeszteni.

Ízelítőül választottam ki számotokra egynéhány jellemző, formailag, illetve tartalmilag különösen érdekes címszót a magyar kiadásból.

Kezdem a C betűvel: *Cél, végső ok*. Ebben a bejegyzésben Leibniznek az egyetemes teológia doktrínájával, s egyúttal Leibniz (általatok már ismert) filozófiájával, száll vitába. Van olyan szerv, amelynek van cél-oka, azaz rendeltetése, mint a fülnek a hallás, de van, aminek nincsen, például nem azért szövik a selymet a hernyók, hogy selyemruhát hordjanak a nők Párizsban. A kőnek sem célja, hogy ház épüljön belőle. Azaz Voltaire – józan ésszel – itt az élő természetnek tulajdonít teleológiát, míg az élettelennek nem. Így ebben a bejegyzésben nem minden teleológiát tagad, de az általános, Isten által elrendelt egyetemes célt igen. Ha ebben megegyeztünk, akkor az élő természet esetében fel kell adni a hatóok egyedüli érvényességét. (Amit Voltaire egyik-másik bejegyzésében nem tesz.) A *Csodák* bejegyzésben kerül először sor a későbbiekben számtalanszor gyakorolt bibliakritikára. Spinoza munkáját folytatja, noha ezzel nincs tisztában. E kritikai (mind a zsidó Bibliát, mind az Újszövetséget érintő) megállapítások közül számos máig is elfogadott interpretáció. Ugyanakkor Voltaire a bibliai történeteket, ahogy a görög-római történeteket is erkölcsileg úgy ítéli meg, mintha azok a jelenben és Franciaországban játszódnának. Így például minden háború esetében. Azaz nincs történeti érzéke. Innen ered többek között Montesquieu iránti ellenszenve.

Nézzük az *E, É* és *F* betűket. *Egyenlőség:* az egyenlőtlenséget az emberi természetből fakadó ténynek tartja, s ebben közelebb áll Hobbeshoz, mint Rousseau-hoz. A legnagyobb szerencsétlenségnek nem az egyenlőtlenséget, hanem a függőséget tartja, tehát nem a vagyoni egyenlőség, illetve egyenlőtlenség, hanem a személyes autonómia megléte vagy meg nem léte szerinte a lényeges kérdés. (Nektek erről mi a véleményetek?) *Előítéletek:* mindenkinek vannak előítéletei, tapasztalatból, történelemből, vallásból eredőek. Kérdés, hogy azokat, ha gondolkozunk rajtuk, ítéletünk igazolja-e vagy sem? *Erény:* erényes az az ember, aki jót tesz felebarátjával. *Érzékelés:* ha érzékelünk, tudjuk, hogy nem tőlünk függ, hogy és mit érzékelünk, tehát Berkeley-nek nincs igaza. Ugyanakkor azonban nem tudjuk, hogy érzéki tapasztalatunk milyen külső tényezőtől függ (l. Kantnál „magában

való dolog"). *Filozófia:* a filozófus a bölcsesség kedvelője, tehát az igazság kedvelője. Tévedhet. Nem rajongó, nem próféta, nem követ isteni sugallatot. A régi filozófusok (kínaiak, görögök) mind igénytelenek voltak. Voltaire Konfuciuszt idézi (Kína akkoriban divatban is volt) Franciaországban, teszi hozzá, a filozófust mindig üldözték, Montaigne kivételével mindegyiket. (Nemcsak Franciaországban, teszem én hozzá.) Ez a tény, mondja Voltaire, a francia nemzet örök gyalázata.

Folytassuk: *H, J, L, M, Sz, T. Hit:* a hit nem a nyilvánvalóban való hit. Egy szükségszerű örök értelmes Legfőbb Lény létezik, ebben hinni magától értetődő, nem erény. Nem a nyilvánvalót kell elhinnünk, hanem azt, ami értelmünk számára tévesnek bizonyulhat, az önellentmondó, képtelen dolgokat beleértve. *Jézus:* itt is, ahogy a Jézusról írott más címszavak esetében, Voltaire egyrészt egyházkritikus, másrészt bibliakritikus álláspontját domborítja ki. Jézus istensége kései találmány. Jézus zsidó volt, vallása is zsidó úgyszintén, ezért a kereszténynek, aki hozzá kíván visszatérni, zsidóvá kell válnia. *Jó:* a „legfőbb jó" olyan dolog, amelyet tapasztalva semmi mást nem tudunk érezni, egyfajta beteljesülés, egy rövid ideig tartó pillanat. (Gondoljatok Goethe *Faust*jára, ez egy nagyon modern gondolat. Az ebben a címszóban megfogalmazott Leibniz- és Pope-kritikára még visszatérek.) A *Józan ész* címszóban az általa különben nagyra értékelt Pascalra tesz egy szarkasztikus megjegyzést, mely szerint Pascal állandóan szakadékot látott karosszéke mellett. *Lélek:* azt mondják, hogy ismerd meg saját lelkedet, önmagadat! De hát ki ismerheti önmagát? Egyedül Isten. *Szabadság:* Voltaire ebben a címszóban az egyetemes kauzalitás, azaz az egyetemes természeti szükségszerűség tézisét vallja, ahogy kora materialistái is, akikre majd röviden még rátérek. Ez a koncepció ellentmond annak, amit Voltaire korábban az élővilág célszerű felépítéséről mondott, az nyilvánvaló. Hiszen ő nem volt rendszeralkotó. Egyszer egy dolgon gondolkozik, egyszer egy másikon, egyszer az egyik, másszor a másik szemszögből. Itt és most csak az akarat szabadságáról szól a mese. Állítja az akarat meghatározottságát, s egyben ennek szükségszerűségét, azaz tagadja az akarat szabadságát. Ez ugyanakkor nála nem jelenti a cselekvés szabadságának tagadását. Az akarat ugyan determinált, hiszen szükségszerűen azok a gondolatok határozzák meg, amelyekre elmélkedéseinkben jutunk, de ha a cselekedetet saját akaratunk határozza meg, nem pedig mások akarata, akkor szabadon cselekszünk, azaz szabadok vagyunk. (Ez a gondolat har-

monizál az *Egyenlőség* címszóban mondottakkal, mely szerint nem az egyenlőtlenség, hanem a függőség a legnagyobb társadalmi probléma.) *Törvények:* kora konszenzusának megfelelően ő is úgy véli, hogy a természeti törvény kivételével minden törvény megállapodásokból fakad. Javasol tehát néhány tézist megállapodás céljára. Javaslatai közül majdnem mind az egyház és az állam különválasztására irányul, s ezek később meg is valósulnak. (Ez egyenesen ellentétes Rousseau javaslatával, a Legfőbb Lény elismerésének republikánus államvallássá tételével.) Voltaire a polgári magánember szempontjából gondolkozott. Ezért javasolja a polgári házasság bevezetését például, s a polgári jogrendszernek, mint egyedül érvényes jogrendszernek, elismerését. A büntetőjogban a „megelőzés elvét" képviseli a „megtorlás elve" helyett (legyen a büntetés hasznos), s ami az adórendszert illeti, a progresszív adózást javasolja. Nemkülönben azt is, hogy a jogrendszer ne mondjon ellent a szokásoknak. (Ez volt Montesquieu álláspontja is.)

Voltaire *Candide* című regényét, gondolom, mindannyian ismeritek, ha a regényt nem is olvastátok, de a belőle készült musicalt hallottátok/láttátok. Nos, az abban szereplő Pangloss maga Leibniz, illetve Leibniz-karikatúra, aki a legnagyobb szörnyűségek közepette is igyekszik bizonyítani, hogy világunk minden lehető világok legjobbika. A regényt Voltaire a lisszaboni földrengés pusztításainak hatása alatt írta. Az itt szatirikus formában bemutatott gondolatot elméletileg is többször megfogalmazta, egyszer versben is. Címe: *Vers a lisszaboni fölrengésről, avagy annak az elvnek a vizsgálata, hogy minden jól van.* A vers legfontosabb részletét Petri György, a kiváló költő, fordította magyarra. Ezt, kérlek, ha kezetekbe kerül, olvassátok el. (*A francia felvilágosodás morálfilozófiája*, Gondolat, 1975, 304–309.) Utána mindjárt megtalálhatjátok Rousseau prózában írt válaszát is.

Gondolom, emlékeztek még a negyedik előadásból Leibniz *Theodiceá*jára, annak igazolására, hogy Isten a lehető legjobb világot teremtette. Ezzel óhajtotta megvédeni Istent az emberi törvényszék előtt attól a vádtól, hogy Ő a gonosz teremtője is. Azt is rögtön látni fogjátok, hogy itt Voltaire övön alul ütött, mivel feltételezte, hogy Isten – Leibniz szerint – a legjobb világ teremtője volt. Tudjátok, persze, hogy Leibniz nem ezt mondta, hanem azt, hogy a világon, igaz, sok a rossz, a gonosz, de minden alternatív világ rosszabb lett volna, mint a teremtett világ. Csak hogy ismételjek, Leibniz kétféle gonoszról, rosszról beszélt: az egyik a természeti, a másik az erkölcsi rossz. Az érv, hogy minden alternatív világ csak ennél rosszabb

lett volna, mert hiányzott volna belőle az ember választási szabadsága, kizárólag az erkölcsi gonosz kérdésére ad választ, nem a természeti rossz kérdésére. Arra ugyan választ ad, hogy miért ropnak táncot Párizsban, amikor kisgyerekek véreznek el Lisszabonban anyjuk mellén, hiszen ez emberi bűn, de arra nem, kérdezi joggal Voltaire, hogy miért alkotott Isten olyan világot, ahol földrengés, tűzhányók és hurrikánok pusztítanak? Miért lett volna egy világ rosszabb, amelyben nincs földrengés? Természeti szükségszerűség? Igen, de azt is Isten teremtette. Hogy történhet ez meg egy jóságos Úr kormányzata alatt?

Voltaire is felteszi ugyanazt a kérdést, mint oly sokan előtte és utána (utoljára talán Auschwitz esetében), hogy hogyan engedhet meg tömeghalált, hogy a világ Teremtője hogyan engedheti meg gyerekek ezreinek szenvedését és halálát?

Neki itt a nehezebb, nem a könnyebb kérdéssel van dolga. A földrengésnek ugyanis nincs köze az emberek szabad akaratához. A „természeti rossz" igazolására Leibniz egyik érve, mint tudjátok, az volt, hogy Isten a világot nemcsak az ember számára teremtette, hanem minden élőlény számára. Erre Voltaire szarkasztikusan megjegyezheti: „milyen felemelő, hogy férgek egyenek".

Nem Leibniz volt az egyetlen, aki ellen Voltaire hadba szállt, hanem Alexander Pope is, aki a régi bibliai választ ismételte: a szenvedés Isten büntetése gonoszságunkért, a jók pedig üdvözülnek (kik üdvözülnek – kérdezi Voltaire). Arra a kérdésre, hogyan kerül a Gonosz a világba, így nincsen válasz.

Rousseau levele Voltaire-hez nem elsősorban annyiban érdekes, hogy megvédi Leibnizet, ahogy Pope-ot is, hanem érveiben. Nem tudom ezt az érdekes és fontos levelet végigelemezni. Csak két pontot emelnék ki. Először is azt, hogy Rousseau elveti a természeti és a morális rossz éles megkülönböztetését. Ugyanis szerinte a fizikai bajok, a természeti gonosz maga is többnyire az ember, az ember szabad (és rossz) döntésének eredője. Lisszabonban például rosszul építkeztek. A civilizáció alakítja úgy át a természetet, hogy egyre többen essenek a természeti rossz áldozatául. Másodszor ő (Rousseau) hisz a túlvilági jutalomban. Annyit szenvedett életében, hogy érzi, hiszi, akarja, hogy van Gondviselés. Tudja, persze, hogy ezzel nem igazolta a Gondviselést, de igazolta Gondviselés szükségségessét. S végül ez is annyit jelent, hogy a kérdésre nincsen válasz.

S most hadd térjek Diderot-ra. Nem tagadom a „részrehajlást", mivel nemcsak filozófiai, hanem személyes szimpátiát is érzek iránta.

Denis Diderot polgári családban született, apja késkészítő mester volt, de a plebejus gőg távol állt tőle. Ugyanannyit, ha nem többet szenvedett a szegénységtől, az elismertség hiányáról, mint Rousseau, de nem volt áldozat-tudata. Igaz, iskolázott volt, s főként más volt a természete, mint barátjának, ugyanis hajlott a vidámságra és a bohémságra.

Természetéről, életéről lánya, Angélique, számolt be apjáról írt szeretetteljes, anekdotákkal fűszerezett életrajzában. Diderot-nak felesége mellett volt két hosszabb szerelmi kapcsolata. A második Sophie Volland volt, aki azért is érdemes említésre, mert a Sophie nevet (bölcsesség) Diderot adományozta neki, tehát feltehetően igen szellemes és filozófia iránt érdeklődő asszony lehetett, továbbá, mert Diderot számos filozófiailag fontos levelet intézett hozzá. Mást nemigen tudunk róla, legfeljebb azt, hogy Diderot-nál korábban halt meg. Levelei nem maradtak ránk. (Lehet, hogy nem is voltak?) Diderot és Rousseau barátságáról már beszéltünk, s arról is, hogy ez a kapcsolat magánügyek miatt szakadt meg, mindkét fél lelkén sebeket ejtve, később azonban a köztük lévő filozófiai ellenétek is egyre nyilvánvalóbbá váltak. (Friedrich Melchior Grimm lett később Diderot legközelebbi barátja.)

Isten léte vagy nem léte nemigen foglalkoztatta Diderot-t. Agnosztikus volt, ami akkoriban ateistát jelentett. Van Isten vagy nincs, ennek számunkra, emberek számára, szerinte semmi jelentősége. Amit kötelességének érzett, azt örömmel tette, igyekezett az ész, az értelem, a meggondolás lámpását felemelni a babonák sűrű erdejében, de nem táplált illúziókat az eredményt illetően. Ahogy 1758-ban írja Voltaire-nek: „Hasznot hajtani az embereknek! Biztos-e egyáltalában, hogy nem csupán mulattatók vagyunk és vajon oly nagy különbség van-e a filozófus és egy fuvolás között? Élvezettel meghallgatják vagy kifütyülik mindkettőjüket, s aztán marad minden a régiben" (Csatlós János fordítása).

Ő is, mint minden francia (és számos német) felvilágosító, több műfajban jeleskedett. Két drámáját (*A törvénytelen fiú*, *A családapa*) a Comédie-Française is bemutatta, nem nagy sikerrel, bár később Lessing német fordításában, hogy így mondjam, „befutott". Sikerültek vagy nem, többek között ezekre a munkáira is támaszkodott drámaelmélete. Polgári drámák voltak, saját értelmezése szerint tragikomédiák. Ezen az úton majd Lessing

fogja nemsokára követni, mind drámaírásban, mind drámaelméletben. (Lefordította Diderot drámáról írt tanulmányának részleteit németre, s ezzel be is vezette Diderot-t a német kultúrába.) A *Rameau unokaöccse* című Diderot remekmű, amiről majd bővebben fogok beszélni, előbb jelent meg Goethe német fordításában, mint franciául.

Első – erotikus – regényével, a *Fecsegő csecsebecsék*kel, amelyben a női nemi szervek beszélik el élményeiket, keresett először pénzt. *Az apáca* című regénye botrányt okozott (egyik húga apáca volt), harmadik, a filozófiai regénye, *Mindenmindegy Jakab* csak halála után jelent meg. Galicin herceget is kitüntette barátságával, aki forszírozta, hogy Oroszországba utazzon II. Katalin cárnő udvarába. Katalin különben is szerette maga köré gyűjteni a szellem embereit, mert ez presztízsét növelte, s mert szórakoztatták. Semmiképpen nem azért, hogy eszméiket megvalósítsa. E látogatás eredményeképpen Diderot összes műveit, egész hagyatékát a szentpétervári orosz udvarra hagyta.

Diderot közéleti tudományos tevékenyégének középpontjában az *Enciklopédia* megszervezése és kiadása állt, előbb Jean le Rond d'Alembert-rel együtt, később egyedül. Az *Enciklopédia* küldetése az volt, hogy címszavai a legújabb eszmékre támaszkodjanak, felöleljék a tudomány, a művészet és a mesterségek eredményeit s a széles francia közönséget bevezessék a modern tudományos szemléletbe. Ez volt a „babonák", az „előítéletek" elleni harc legsikeresebbnek tűnő formája. Mint tudjátok, Voltaire és Rousseau is írtak címszavakat. Legfontosabbaknak a politikai és a vallási jellegű címszavak számítottak. Azonban Diderot írt – többek között – *kakaó* címszót is, melyben a kakaót s a belőle készült ital egészséges hatását méltatta, ahogy manapság mi is tesszük. (Gondolom, ismeritek Mozart operáját, a *Don Giovannit*, s emlékeztek arra, hogy a Don nem pezsgővel, hanem kakaóval csábítja vendégeit.) Az *Enciklopédiát* hol engedélyezték, hol betiltották, hol titokban átírták, s d'Alembert is cserbenhagyta, mindezzel sok nehézséget, mérgelődést és munkát okozva Diderot-nak, amiről ő a VIII. kötethez írott előszavában számol be. Végül megjelent minden kötet.

Diderot a filozófia alapkérdéseinek értelmezésében egy Montaigne és egy Kierkegaard volt egy személyben, ha nem is együtt és ugyanabban a vonatkozásban. Annyiban volt Montaigne (akit sokra becsült), amennyiben a józan emberi ész gondolkozásmódját magas filozófiai síkra emelte (magasabbra, mint Montaigne), s annyiban Kierkegaard, hogy vállalta, sőt,

választotta a paradoxonokat. Ő is a politikailag elkötelezett filozófusok sorába tartozott, úgy is ítélték meg (a király visszautasította felvételét a Francia Akadémiába), de nem elsősorban a politikai filozófia vagy akár az egyházkritika/valláskritika állt érdeklődésének középpontjában – nem elsősorban, bár az is. Írt címszót a természetjogról, a zsarnokról és a zsarnokságról, az igazságosságról, a társadalomról, azaz a kort érdeklő fő kérdésekről. Leginkább azonban a kielégíthetetlen kíváncsiság motiválta a filozófia alapkérdései, a modern élet paradoxonjai, a természet felderítetlen „titkai" iránt.

Miután nem rendszeralkotó, Diderot bemutatását egy rendszerkritikával kezdem.

Diderot korában az úgynevezett „mechanikus" materialisták, mint Helvétius és d'Holbach, La Mettrie, továbbá Condillac, a szenzualista „futottak még" a felvilágosítók táborában. D'Holbach gazdag volt, filozófiai szalont tartott fenn, házában megfordult „mindenki", aki akkor ebben a körben számított. Hume is élvezte d'Holbach vendégszeretetét, meg is dicsérte érte, bár filozófiáját „primitívnek" ítélte, ahogy az is volt. Foglalkozni nem foglalkozott vele. Diderot is állandó vendége volt a d'Holbach szalonnak. Nos, az előbb említettek közül különösen Helvétius ambicionálta a rendszeralkotást. Két ismert könyve *A szellemről* és *Az emberről* botrányt kavart, az előbbit máglyára vetették. Erre a könyvre mind Diderot, mind Rousseau kritikusan, s egészen hasonlóan, reagált (1758), a másodikról Diderot írt (1773–1775), már Helvétius halála után, megsemmisítő (bár nem személyeskedő) kritikát. Ez volt különben jellemző Diderot-ra. Jó ember volt, senkit sem akart személyében megbántani. Ugyanakkor elvhű ember volt, egyetlen kritikai megjegyzését sem akarta eltitkolni.

Kedves hallgatóim, mint előrebocsátottam, Diderot filozófiáját a Helvétius-kritikákat követve, bár nem csak azokra támaszkodva, fogom nektek bemutatni

Kezdem tehát az első, kevésbé részletes, kritikával (*Reflexiók Helvétius* A szellemről *című könyvéről*). Diderot négy filozófiai tételt cáfol meg röviden. Először is: Helvétius azonosítja az érzékelést az észleléssel, s mindkettőt az ítélettel. Mindkét állítás súlyosan téves. (Hadd világítsam meg ezt egy példán: érzékelek egy hangot, észlelem a harang hangját, azaz értelmezem a hangot, míg az ítélet, hogy dél van, s ezért harangoznak, nem tartozik az előbbiekbe, hanem a fogalmi gondolkodás eljárása.) Egy állat esetében sem azonos az érzékelés az észleléssel, a bárány nem „a hangot",

hanem a farkas hangját észleli. Diderot megcáfolja azt a tételt is, amely szerint az ember teljes mértékben a környezet és a nevelés eredménye lenne. A környezet az ok, az ember az okozat. Helvétius, mondja Diderot, összetéveszti a körülményt, a feltételt, a lehetőséget az okkal. Az egyes emberek ugyanazon körülmények között is különbözőek. Lehet például zseni, középszerű, ostoba. Továbbá, míg Helvétius szerint a szenvedélyek célja a fizikai élvezet, addig Diderot szerint dicsőségre, hatalomra az emberek nem elsősorban a fizikai élvezet kedvéért vágynak. Továbbá az erény mércéje Helvétius számára a közérdek, s így, teszi hozzá Diderot, teljesen elfeledkezik az egyéni szabadságról.

Hasonló és egyéb alapvető filozófiai kérdések kerülnek terítékre Diderot *Helvétius* Az emberről *című művének cáfolata*, életében meg nem jelent, műve során is. Itt Diderot paragrafusról paragrafusra követi Helvétius rendszerének gondolatmenetét. Ezek közül a filozófiai szempontból perdöntőket emelem ki. (Aki közöttetek ennél többre vágyik, megtalálhatja a szöveget *A francia felvilágosodás morálfilozófiája* című, 1975-ben megjelent kötetben.) Mellőzöm a Helvétius idézeteket és csak Diderot válaszait, illetve kérdéseit foglalom össze sorrendben.

Ebben az írásban Diderot nemcsak Helvétiusszal, hanem az egész felvilágosodással viaskodik. Nemkülönben Rousseau-val és önmagával is. Idős korában az akkor születendő világ nagy paradoxonként jelenik meg számára. Ő nem ismeri az antinómiák feloldásának későbbi kanti receptjét. Ezért is ajánlom nektek, mármint azoknak közületek, akik ezt a művet elolvassák, hogy döntsék el, kinek az oldalán álltok az egyik vagy másik tézis esetében. Vagy esetleg egyikük oldalán sem?

A vadság, illetve a műveltség állapotának kérdése, azaz Rousseau kérdése, többször fog felvetődni, s Diderot majdnem minden esetben más választ fog adni rá. Helvétius könyvének VIII. fejezetére reagálva fogalmazza meg az azóta sokszor idézett gondolatot, hogy nem elég bemutatni, hogy a civilizációban több a bűn, mint a természetes állapotban, azt is meg kellene mutatni, hogy kevesebb a boldogság. S ebben ő erősen kételkedik. Diderot különösen fel van háborodva mindazon, amit Helvétius a nőkről mond. A női nemnek nincs is szüksége hitelesebb védőügyvédre, mint Diderot. Még a nők élvezethez való jogáról is szót ejt, a zsarnok és ostoba férfiak praktikáit nem kímélve. Valahol, a későbbiekben, megjegyzi, hogy Helvétius biztosan csak csinos és ostoba libákat ismert és kedvelt.

Érzékelni annyi, mint gondolkozni, illetve nem gondolkodhatunk, ha korábban nem érzékeltünk – írja Helvétius. Hogy kerül a csizma az asztalra? S jól ismert állításból (akár igaz, akár nem), mely szerint semmi sincs az értelemben, ami ne lett volna korábban az érzékekben, semmiképpen nem következik, hogy érzékelni annyi, mint gondolkozni, tehát, hogy az érzékelőképesség és az ítélőképesség egy és ugyanaz. Hasonló gondolati hiba csúszik be, Diderot szerint, Helvétius már ismert érvébe, mely szerint a fizikai érzőképesség cselekedeteink, szenvedélyeink és társas ösztöneink egyedüli oka. Helvétius már megint összekeveri az ok fogalmát a körülmény, a feltétel fogalmával. (Diderot példája: pisztoly kell ahhoz, hogy golyót röpítsek a fejembe, tehát azért röpítek golyót a fejembe, mert van pisztolyom?) Valóban nem lehet az ember nagyravágyó, ha nincs érzékelőképessége, de ebből nem következik, hogy érzékelőképessége, mint hatóok, határozza meg nagyravágyását. Érzéketlen embert nem lehet, persze, feltételezni, de ebből nem következik, hogy tetteink egyetlen mozgatórugója az érzékelt gyönyör vagy a fájdalom. Helvétius tagadja a lelki örömöt, illetve fájdalmat, amire vágyunk vagy amitől félünk. Helvétius szerint (mondja Diderot) Leibniz és Newton azért hadakoztak, mert mindketten ugyanavval a csinos hölggyel töltött éjszakára vágytak. Úgy látszik, mondja Diderot, nem ismeri a filozófusokat. Helvétius szerint a hatalom is a fizikai, érzéki gyönyör megszerzésének eszköze. Úgy tűnik, hogy nem ismeri a zsarnokokat. Helvétius nem azt mondja, hogy a hatalomvágy gyakorta az érzéki vágy eszköze, hanem hogy általában, mindig, szükségszerűen az. Azaz Helvétius, Diderot szerint, „túláltalánosít". (Különben a túláltalánosítás közismerten minden előítélet jellemző vonása.) Helvétius és Rousseau között az a különbség, mondja Diderot, hogy Rousseau elvei hamisak és következtetései igazak, míg Helvétius esetében az elvek igazak és a következtetések hamisak. Ez a bon mot Diderot-nak arra szolgál, hogy inkább Rousseau-t, mint Helvétiust, de leginkább a kettő közötti „közepet" (igaz elvek, helyes következtetések) válassza.

Diderot a könyv XV., *Az elméről* című fejezetéhez néhány fontos megjegyzést fűz. Minden ember helyes szellemmel született – írja Helvétius. Mi az, hogy „helyes szellem?" – kérdezi Diderot. Mi azt mondhatnánk, hogy a nyelvhasználat képessége, s ezzel az úgynevezett logikai alapelvek (azonosság, ellentmondás, kizárt harmadik elve) gyakorlata. Ezzel szemben Helvétius arra a valóban balga következtetésre jut, hogy minden ember

mindenre egyformán képes. (Nem arra, hogy mindenre képes, hanem hogy mindenre egyformán!) Itt Diderot „ugrik" egyet s az érzéki örömök elegendő okként való ajánlatával az etika hagyományosan központi gondolatát állítja szembe. Nem tényigazságként, hanem mint hitvallást, mint krédót: „a legjobb, amit boldogságunk megszerzéséért tehetünk az, hogy jó emberek legyünk" (Ludassy Mária fordítása). Ezzel, s az ezt követő vallomással, átúszunk az ismeretelmélet/antropológia vizeiről az etika és a társadalomfilozófia vizeire.

A XVI. fejezethez írt megjegyzésekben szaporodnak a találó, szellemes aforizmák. Mint például az a mondás, hogy egyes emberek tévedései zseniálisabbak lehetnek mások igazságainál. Itt derül ki (többek között), hogy Voltaire-rel szemben Diderot nagyra becsüli Leibniz metafizikai elméleteit az eleve elrendelt harmóniáról s a lehetséges legjobb világról. Diderot szellemi fölénye abból is kiderül, hogy minőségérzéke sokszor felülbírálja politikai elveit. Egy másik aforizmasorozatban szembeszáll azokkal, akik a pénzmotívumot alantasnak tartják. Micsoda képmutatók! Nincs semmi rossz a pénzmotívumban, hacsak nem zár ki, nem ír fölül más motívumokat. Számtalan tisztességes dolog csak pénzzel valósítható meg.

A IV. szakasz II. fejezetében bírálja felül Diderot saját és Voltaire korábbi illúzióját egy felvilágosult abszolút monarchiáról. A felvilágosult uralkodó önkényuralma mindig rossz, írja, már azért is, mert erényeivel, jó törvényeivel elkápráztatja az ellenzéket. Az ellenzékiség jogának pedig akkor is szentnek kell lennie, ha az ellenzéknek nincs igaza. Az ellenzék joga nélkül ugyanis bármely nép birkacsordává változik. A zsarnokság minden formája kitépi a szabadság képét, vágyát, motívumát az alattvalókból. Azonban, amikor Helvétius megjegyzi (XI. fejezet), hogy a zsarnokságban a tisztességes embernek nem lehet becsülete, Diderot egyenesen felháborodik. Minél kevesebb a tisztességes ember, annál nagyobb a becsületük. A Helvétius nevű Diogenész lámpája fényénél, szomorodik el filozófusunk, alig találok jó embert, hiába keresek egy boldog népet.

Diderot szerint felesleges az a vita, hogy rossznak vagy jónak születnek-e az emberek amúgy általában. Egyik ilyennek, másik amolyannak, a többség pedig keverék.

Itt kezdődik a soha meg nem késett harc a halott Rousseau árnyával. Minden averziója ellenére arra a következtetésre jut, hogy bármilyen forradalom menjen is végbe az emberi szellemekben, Rousseau sosem kerül

a megvetett szerzők közé. Olyan lesz ő az írók között, mint a festők közt a rosszul rajzoló kiváló koloristák. (Milyen remek értékelés!) A harc azonban harc, s ez a harc vezet végső soron az említett paradoxonhoz, a modern világ feloldhatatlanul ellentmondásos megítéléséhez. Rousseau első diskurzusáról megjegyzi, hogy a maga részéről, ha már választania kell, inkább választja a selyemruhát öltött kifinomult bűnt az ostoba vadember állatiságánál. Ugyanakkor a luxus nem problémátlan. A baj a vagyon túlságosan egyenlőtlen felosztása. Vigyázzatok, Diderot nem az egyenlőtlenség, hanem a túlzott egyenlőtlenség ellen emeli fel szavát. Azonban mikor és mitől lesz az egyenlőtlenség „túlzott"? S ha a gazdagság egyenlőbben lenne felosztva, akkor mi lenne a következmény? A szabadságot akadályoznánk! Akkor pedig elpusztulna az ipar és a kereskedelem, s végső soron szenvedne az ország gazdasága. (Emlékeztek ugye még *A méhek meséjé*re?) Ki lehet-e bontakozni a stagnáció állapotából? Aki abszolút módon az arany ellensége, az a tudatlanság védelmezője, írja. Vagy le kell mondanunk a fémek használatáról, vagy az életveszélyes, büdös bányákról. Igen-nem, vagy-vagy. Melyiket választjuk? Egyiket sem? Nem dobunk még kockát sem? Akkor sem, ha felismerjük, hogy minden társadalmi berendezkedés, amelyben az ember nem lehet beteg anélkül, hogy nyomorba ne hulljék, s amelyben az embernek öregkorában nincs biztosítva segélyforrás, rossz? (IV/XXII.) Tehát a mai világ rossz. Így ez sem, az sem? Sem természetes állapot, sem civilizáció? Akkor mi egyáltalán? Mit akarhatunk, miben reménykedhetünk, mit tudhatunk, mit tehetünk?

A társadalmi állapot, írja ironikusan Diderot, persze, szükségszerűen halad a gyászos tökéletesedés felé. Legjobb lett volna megállni a középen, azaz a vadság és a civilizáció állapota között, de hogyan? Miután nem álltunk meg, vissza tudunk-e térni ebbe a közbülső állapotba?

Diderot is azok közé a filozófusok közé tartozik (ez a nagy többség), akik remek diagnoszták, felmutatják a paradoxont, tudják, hogy megoldás nincsen, s mégis megoldást keresnek, vizionálnak. Valamiféle utópiát, megváltást, megváltót. Nem Istent – hiszen istent, a zsarnokot, Diderot szerint, az emberek inkább megölnék, ha erre képesek lennének –, de egyfajta Messiást. „Megjelenik, mivel az idő minden lehetőséget valóra vált, meg fog jelenni egy napon az igaz ember, a felvilágosult és hatalmas ember, akit régóta várunk".

Azóta is várunk s mindig is várni fogunk.

Kedves hallgatóim, már említettem Diderot univerzális kíváncsiságát. Az antropológia (nemcsak a filozófiai antropológia), ahogy a természetfilozófia is, kezdettől végig érdeklődésének tárgya volt és maradt. Akkoriban egy filozófus nyugodtan elmélkedhetett egy tudományos felfedezésen, hipotézisekkel léphetett elő, szívesen fogadták a laikust a tudomány birodalmában. A következőkben Diderot számos természetfilozófiai írása közül egyet, ahogy antropológiai írásai közül is csak egyet, mutatok be nektek röviden. Különben tisztában vagyok azzal, hogy megint kifutunk az időből. Ugye adtok nekem egy plusz órát, hogy a francia felvilágosodás bemutatása kevésbé vázlatos legyen?

A természetfilozófiai írások közül a *D'Alembert álma* című, Diderot életében meg nem jelent, lényegében biológiai tematikájú dialógust választottam, mert szellemes és több fontos kérdést is érint.

Az „álmot" egy másik dialógus előzi meg (*D'Alembert és Diderot beszélgetése*), d'Alembert ezt a korábbi beszélgetést folytatja álmában. A dialógus szereplői: d'Alembert, előbb álmában, majd ébren, Espinasse kisasszony, d'Alembert barátnője és Bordeu doktor, akit a kisasszony hív el betegnek hitt barátjához. Espinasse kisasszony úgy hiszi, hogy d'Alembert lázálmában összevissza hadar minden zagyvaságot, s ezért a lázálom szövegét le is jegyzi, hogy megmutassa a doktornak. A doktor (lényegében, ha nem is mindenben, Diderot szócsöve), azonnal észreveszi, hogy az álomban elhangzott szövegek cseppet sem balgaságok, hanem biológiai tényekből kiinduló, bár azokon többszörösen túlmutató, fantáziák. A beszélgetés folyamán sor is fog kerülni egy álomelméletre, amelyben a beszélgetők biológiai alapon jutnak arra a következtetésre, hogy az álomban látottak, elgondoltak néhol valóban balgaságok, időnként (mint ebben az esetben) azonban feltárnak, felfedeznek valamit, amit az álmodó ébren nem tudott vagy nem mert elgondolni.

Bonyolult álomfejtésről van szó, amelyben a doktor tapasztalata és értelmezése egészen különböző területekre, különböző hipotézisek világába vezeti el Espinasse kisasszonyt, azaz az olvasót. Ezek között szerepel a világmindenség elgondolása. Az egész világmindenség élő, eleven, minden atomja él. Minden mindennel összefügg. A világ esetében egy végtelen (vagy annak tűnő) organizmussal van dolgunk, melynek minden tagját fonalak fűzik össze a világpókkal, aki/ami irányítja azokat. Minden állandó mozgásban van, kialakul, majd szétesik (nem hal meg, mert halál nincs is). Így a világpók, azaz a mindent irányító világértelem, is majdan egy

másik világpóknak adja (adhatja) át a helyét. Nem tudjuk, milyen állatfajok éltek előttünk, hogyan jöttek létre, illetve hogyan pusztultak el, s azt sem, milyenek élnek utánunk. Hátha mi is egy kihaló faj vagyunk?

Az ember mikrokozmosz, azaz „kiköpött" makrokozmosz. Életből jön létre az ember is, de nem emberi életből. A hím és a nőstény csak későn válik el az emberi magban is. De hol van az a pók az emberben? Az agyban. Az elme az agyban, az anyagban székel. Az agy szövi a hálót, ő irányít, de a háló egyik vagy másik fonala gyakran önerőre kap. A szervek teremtik a szükségleteket, s a szükségletek a szerveket. Egy zseni esetében a pók, az agy, erősen kezében tartja a hálót. A „pók"-ban lakozik ugyanis az Én. A zsenivé válás feltételei velünk születnek, de a zseni maga nem veleszületett tulajdonság, hanem az Én műve. Az Én az ember emlékeinek sorozata, de emlékei szelekciója is egyben. A zseniális Én (Diderot példája Voltaire) magának a zseniális Énnek a terméke, aki megszokta, hogy nem engedi önerőre kapni, dönteni Énje perifériáját. A szabadság nem más, mint az irányító ok (az Én) szükségszerű okozata. Az ember feladata, hogy erősebbé tegye a hálózat kiindulópontját: ezen dől el a sorsa. (Hasonlóképpen vélekedett addig is minden filozófus, csak biológiai megalapozás nélkül.) Ennek a biológiai megalapozásnak van filozófiai következménye, méghozzá Diderot gyakran hangoztatott gondolata, hogy nem létezik sem erény, sem bűn, csak jótékonyság és kártékonyság.

A remek, bonyolult, hol találó, jövőbelátó, hol fantasztikus meséhez hasonló beszélgetés megint csak egy Diderot-ra jellemző szkeptikus megjegyzéssel zár. Megértik-e vajon egymást az emberek? – kérdez d'Alembert, s az orvos erre úgy válaszol, hogy sosem érthetjük meg egymást teljesen s minden csak megközelítés.

Pótlás Bougainville utazásához vagy párbeszéd A és B között megint csak egy Diderot életében kiadatlan mű. Bougainville híres matematikus és utazó volt, az első francia, aki megkerülte a földet, s leírta azt, amit látott, illetve látni vélt, többek között a vademberek világát Tahiti szigetén. Diderot dialógusa egyrészt olyasféle antropológiai beszámoló, mint a másfél évszázaddal később néhány híres amerikai antropológus leírása a Trobriand-szigetek bennszülötteiről. Mindkét esetben a szexualitás értelmezése, értékelése, gyakorlata állt a civilizáció és a természetes állapot kontrasztjának középpontjában. Ami nálunk (a 18. század Franciaországában vagy a 20. század Amerikájában) tiltott, szégyenletes, esetleg bűn is, amott, a távoli szigete-

ken, természetesnek számít. A szexuális szerelem szabad. Ez az érzés fejeződik ki Gauguin festményeiben is, ahol meztelen szép testű nők és férfiak, gyermekek sütkéreznek Tahitin békésen a pálmafák alatt.

Nos, már régen kimutatták, hogy az amerikai antropológusok boldog szigetlakóinak leírása nem felel meg a tényeknek, hogy vágyálmukat látták, azaz azt, amit látni véltek. Diderot párbeszéde, amelyben A és B többek között egy bölcs bennszülött (Oru) és egy szerzetes dialógusát mutatja be, inkább ironikus. A „természetes ember" (Oru) szavai nagyon emlékeztetnek, jegyzi meg Diderot, egy korabeli francia érvelésre (az övére). A „természetes" szexualitás bemutatása a „mesterséges", embernyomorító civilizációs „erények" (például szüzesség) és „bűnök" (például házasságtörés) értelmetlenségének érzékeltetésére szolgál.

Mint mindenütt, Diderot itt is ellenétekben gondolkozik, ha tetszik „dialektikusan". Egyrészt megelőlegezi Freud egyik alapgondolatát (*Das Unbehagen in der Kultur*), amikor azt írja, hogy egy természetes emberbe a civilizáció belebujtatott egy mesterséges embert, s a kettő között örök polgárháború dúl. Ugyanakkor megelőlegezi Kant egyik alapgondolatát is, mely szerint az esztelen törvények ellen beszélni, hadakozni kell, de amíg nem változtatják meg azokat, addig engedelmeskedni kell nekik. Azt írja ugyanis, hogy aki önhatalmúan szeg meg egy rossz törvényt, az példát ad másoknak arra, hogy megszegjék a jó törvényeket.

Kedves hallgatóim, ideje, hogy áttérjek Diderot művészetfilozófiájának rövid bemutatására. Az esztétika akkoriban vagy már fél évszázada játszott szerepet a brit gondolkodásban. Bizonyára emlékeztek Hume írására az ízlés mércéjéről. A brit gondolkodók az esztétikai kérdéseket többnyire az etikai kérdésekkel együtt elemezték, például az erkölcsi érzék és a szépérzék esetében. Mivel a szépség fogalma állt az érdeklődés középpontjában, joggal beszélhettem esztétikáról. Rousseau elmélkedései a kertről még mindig az etika és esztétika kombinációi, ha másképpen is. Diderot is ír a szépségről egy érdekes tanulmányt (*L'Origine et la nature du beau*, azaz *A szépség eredetéről és természetéről*), s ezen belül megírta, tudtommal, az első esztétikatörténetet Platóntól Shaftesbury-ig.

Mégsem a szépség fogalmáról s annak történetéről írott mű – szerintem – ebben a témakörben a legeredetibb munkája, hanem a művészetelméletet, elsősorban a műfajelméletet tárgyalók. A drámáról s annak különböző típusairól, a festészetről és különböző festők és szobrászok al-

kotásairól, a színészetről, továbbá a befogadóról írottak. Mivel ebben a filozófiai műfajban úttörő volt, nem mellőzhettem rövid bemutatását. Közvetlen folytatója Lessing lesz, s ettől kezdve Diderot kérdései állandóan napirenden maradnak. (Diderot mellszobrát kora legjobb szobrásza, Houdon készítette el görög-római mellszobrok stílusában.)

A rövid bemutatóban Diderot négy munkájára koncentrálok: *Színészparadoxon*, *A drámaköltészetéről*, a *Les Salons* és a *Pensées detachées sur la peinture*. (A két utóbbi tudtommal nincs meg magyarul, így kénytelenek lesztek rám hagyatkozni.)

Közhely, hogy a művészetelmélet három stádiumra összpontosít: az alkotásra, magára a műre s harmadszor a művészet befogadására. Diderot mind a háromra fókuszál.

Az előbbi estében (alkotó) felmerül a zseni kérdése is. Itt mindenekelőtt Diderot festészetről írt aforizmáira utalok. (Diderot több mint húsz éven keresztül tanulmányozta a modern francia, s nem csak a francia, festészetet, kiállításokon, műtermekben, s műkritikáit több kötetben – egymás után – ki is adta. E kötetek összessége a *Les Salons*. A hetvenes évek közepén Hollandiában és Németországban módja volt Rembrandtot és más németalföldi festőket is tanulmányozni, különösen Rembrandt *Ganymede*-je volt rá nagy hatással.)

Mi a zseni? Ki a zseni? Diderot többször megközelíti, de nem tudja „elkapni". A tehetséget könnyebb megragadni: az a természet egyszerűségének megközelítésében áll. Szembeállítva az ízléssel, az előbbit részesíti előnyben. (Nem kedveli az allegóriát.) De a zseni? Talán az, aki olyat alkot, „mintha" az a természet volna, holott nem az, aki a természet látszatát tudja kelteni. Vagy aki (mint Salvator Rosa) egy északi-sarki kopár fagyott tájat szépséggel tud felruházni. Vagy, aki a szóban, beszédben kifejezhetetlent, a leírhatatlant tudja vászonra festeni. Az a festő, akit kétféle szenvedély, elragadtatás ragad magával: a lélek és a mesterség. Vagy, aki megragadja a jelen pillanatában a múltat és a jövőt. Vagy, aki rendezi, szembeállítja és variálja mind a pozíciókat, mind a kifejezéseket, ahogyan Raffaello tette. Vagy: az eredetiség nem más, mint az egyszerűség. Egyfajta naivitás kell hozzá, de ez nem elég (lásd Poussin). Végül így szól a kérdésre a válasz: „Ki látta Istent? Raphael." „Ki látta Mózest? Michelangelo."

Ami a drámát illeti, Diderot úgy véli, hogy a komédiaköltő, aki kizárólag a természetet „utánozza", az igazi költő. Míg a tragédiaszerző anyaga adott

(mítosz vagy történelmi legenda), addig a komédiaíró minden alakot, cselekményt, végkifejletet, helyszínt maga talál ki. Ez változik meg a polgári dráma megszületésével. Ezért is teszi fel Diderot a kérdést, hogy szabad-e polgári drámát versben írni? Erre ő nemmel válaszol, hozzátéve, hogy nem tudja miért nem. (Nemsokára írtak polgári drámát versben is.) Azonban, írja Diderot más helyen, a történelmi tragédia sem történetírás, mert a képzeletre s nem az emlékezetre hagyatkozik.

Hogyan különbözteted meg a jelentős műalkotást a középszerűtől? A remekművet onnan ismered meg, hogy akárhányszor látod, mindig új marad. Továbbá, hogy sosem tudod szavakban kifejezni, amit láttál, s amit éreztél. Ennek semmi köze az ízléshez. Hogy konkréten milyen a jelentős mű, erre a kérdésre más a válasz a festészetben s a drámában, ahogy megint más a válasz arra a kérdésre, hogy milyen a tökéletes színészi alkotás (mivel az előadóművészet maga is alkotás).

Mind a drámaírás kérdéseit, mind a színjátszás problémáit Diderot többször saját két színdarabjának viszontagságain keresztül érzékelteti, bár azt állítja, józan önismerettel, hogy szemmel láthatóan nincs drámaírói tehetsége. Azonban kritikusi tehetsége az van, mint ezt a kritikáról írt gondolatok is mutatják. Az általa példaként bemutatott drámaírók, illetve drámák a görög, római és francia alkotók művei köréből kerülnek ki. Shakespeare-t csupán egy színészi játékkal (Garrick) kapcsolatban említi a színészparadoxonról írt dialógusban.

A „paradoxonos ember" (ahogy magát a dialógusban nevezi) három embermintát különböztet meg: a természet emberét, azaz az embert úgy, ahogy az „életben" találkozunk vele, a művész teremtette embert, azt az embert, aki a természetet felnagyítja, eltúlozza a műben s végül a színész alkotta embert, aki duplán túlozza el a már eltúlzottat. Az eltúlzásnak azonban van határa. A színészet paradoxonja abban áll, hogy minél inkább együtt érez a színész lelkében, személyiségében azzal a szereppel, amelyet játszik, annál rosszabb színész, annál rosszabban játszik. A jó színész nem beleérzi magát a szerepbe, hanem megérti, utánozza azokat az érzéseket, amelyek az általa megelevenített figurára egy bizonyos helyzetben jellemzőek. A néző nem a színész könnyeire kíváncsi, hanem maga szeret meghatott lenni. (Mi erről a ti véleményetek? Főleg azoké, akik már játszottak vagy esetleg színészek szeretnének lenni?)

Itt, mint látjátok, már terítékre került a művészi befogadás kérdése, amellyel a drámáról írott Diderot-műben fogtok részletesebben találkozni.

Ez a legősibb művészetelméleti, s az ehhez kapcsolódó etikai, kérdés, már Platónnál és Arisztotelésznél is találkoztatok vele. Platón felháborodik azon, hogy az emberek együtt tudnak érezni egy apagyilkossal (Oidipusz), Arisztotelész pedig úgy véli, hogy a tragikus dráma megtisztítja lelkünket a félelemtől és az önmagunk iránt érzett részvéttől. Diderot megkülönbözteti az erkölcsi drámát, ahol a színpadon erkölcsi kérdéseket vitatnak meg, az úgynevezett komoly vígjátéktól (mi tragikomédiának nevezzük). Továbbá egyéb drámai műfajoktól, így a filozófiai drámától is (melyben más igazságfogalom érvényes, mint magában a filozófiában, de szerinte minden drámának van erkölcsi vonatkozása). Így a színház az egyetlen hely, ahol egy ember igazságtalanul elszenvedett tragikus sorsán együtt sír a jó és a gonosz. Holott, teszi hozzá, a gonosz ugyanazt követi el, mint aminek áldozatát siratja. Ebből Diderot némi habozás után mégsem vonja le azt a következtetést, hogy az ember lényegében jó, hanem inkább arra az eredményre jut, amit később Bertolt Brecht úgy fejezett ki, hogy „iszonyatos a kísértés a jóra". S végül Diderot arra a, különben igen optimista, következtetésre jut, hogy a hatás nem múlik el nyomtalanul, s így a rossz ember is, aki együtt érzett az igazságtalanul szenvedővel, a színházat elhagyva egy kissé jobb emberré válhat.

Kedves hallgatóim, sajnos, abba kell hagynom Diderot dráma- és regényelméletének bemutatását, mert ez nem fér be ebbe a kurzusba, ahogy a legtöbb művészetfilozófiai mű a jövőben sem. Kérjetek meg valakit, hogy adja elő nektek az esztétika, illetve művészetfilozófia történetét. A magam részéről befejezésül rátérek Diderot legmélyebb s talán leghatásosabb dialógusának, a *Rameau unokaöccsé*nek rövid bemutatására. Franciaországban csak kéziratban maradt fenn, Grimm (Diderot barátja) vitte magával a jakobinizmus elől menekülve Németországba, ott Lessingnek adta át, aki Goethének passzolta tovább, aki lefordította és kiadatta. Ez az egyetlen mű, amelyet Hegel *A szellem fenomenológiája* című művében idéz. Így tehát e dialógus bemutatásával már át is ugrottunk a következő előadások világába.

Jean-Philippe Rameau híres francia barokk operaszerző és zeneteoretikus volt, két operáját ma is élvezhetitek a Mezzo nevű tv-csatornán. Vitatott, hogy a dialógus egy Diderot és Rameau unokaöccse közötti tényleges beszélgetés alapján íródott-e vagy sem. Ez már azért is mindegy, mert egy nagyszabású irodalmi/filozófiai mű bármin alapulhat. Ha bármit kedvetek van olvasni Diderot-tól, akkor ezt a (magyarul többször is megjelent) dialógust javaslom.

A dialógust (amelyet Diderot szatírának nevez) lehetetlen röviden ismertetni. Nemcsak korszatíra és jellemszatíra, hanem a platóni dialógusok szatírája is. Szereplői egy Én és egy Ő, mindkettő megkettőzve. Az Én (Diderot) nem azonos a dialógust lejegyző Diderot-val, s az Ő sem egyetlenegy önmagával azonos Rameau. Mind az *Én*ben, mind az *Ő*ben van valami Diogenészből. Az Ő mutat fügét minden eleven embernek, de keresi kegyeiket, s főleg aranyukat, míg Én vele szemben elégedett a szegénységgel, semmi sem fontosabb számára, mint a becsület és a jó lelkiismeret. Mindig azt hangoztatja, hogy az Ő világa nem az övé (az Éné). A haza védelme kötelesség, mondja Én, de az Ő csak nevet rajta. Gyerekeink jó nevelése kötelesség, mondja az Én, de az Ő mulat rajta. Én csak azt sajnálja, hogy nem ő küzdötte ki Calas rehabilitálását. (Mint tudjátok, ezt Voltaire tette.) Ugyanakkora az elbeszélő Diderot sok igazságot lát abban is, amit az Ő, a párizsi előkelő társaság felületességéről, pénzéhségéről, hazugságairól, képmutatásáról mond, illetve remek parodistaként eljátszik, például egy Rousseau-paródiában. Élvezi a kis Rameau utánzó képességét, komédiázását, miközben kiokítja és megveti. Ugyanakkor nemcsak Diderot, hanem a kis Rameau is két ember egy emberben. Egyrészt fittyet hány a világon mindenkire, akiket megvet, s ugyanakkor kihasznál, de szenved a zsenialitás hiányától, a természet „igazságtalanságától". Miért van másnak több tehetsége, mint neki? Miért csak a mimikriben nagy, s nem az alkotásban?

Nem mesélek többet, inkább kiválasztok néhány kérdést, melyről az Én és az Ő beszélgettek. A dialógus zeneelméleti fejtegetésekben gazdag, de ezekre nem térheteik ki. Csak annyit jegyezhetek meg, hogy Diderot nemcsak filozófiában, irodalomban, képzőművészetben, hanem zenében is számos eredeti gondolatot fejtett ki.

Mivel a dialógus követése ebben a keretben lehetetlen, csak néhány vitatott kérdés bemutatására szorítkozom. Itt van újra az akkoriban állandóan napirenden lévő zseni-kérdés, de most más szempontból. Jó ember-e a nagy zseni? Többnyire nem az. Racine és Voltaire vitathatatlanul zseniálisak voltak, de köztudottan nem jó emberek. Mi fontosabb, az, hogy valaki jó apa vagy zseniális író, zeneszerző legyen? Az Én úgy gondolja, hogyha választani kell, akkor inkább zseni, de azért jobb lenne, ha a zseni tisztességes ember is lenne. (Ezt ti hogy gondoljátok?) Emlékeztek a katarzis értelmezésére Arisztotelész *Poétiká*jában? Arra, hogy a tragédia megtapasztalása katarzishoz vezet, megtisztítja lelkünket a félelemtől és az ön-

sajnálattól? Az Őnek ezzel szemben erről az a véleménye, hogy egy remekművet olvasva, illetve látva ellenkező következtetésre is juthatunk, például arra, hogy jó sikeres gazembernek lenni. (Ti ezt hogy ítélitek meg?) S az ízlés? Mindig az, amit az ízlésmester diktál, mondja Ő. (És erről mi a ti véleményetek?) S a fenséges, ez az éppen akkoriban „felfedezett" esztétikai kategória? Azzal különösen a gonosz esetében találkozunk – mondja Ő.

Szóba kerül az „emberi természet", a nevelés és az öröklés kérdése is. A zsenialitás (Ő szerint) sajnos nem örökölhető. Azonban, úgy gondolja Ő, hogy a nevelés nem változtat lényegesen a születésünkkel kapott sejtek természetén. Ezek lényegében determinálják egész viselkedésünket.

Azt már láttátok, hogy Diderot nem fogadja el Helvétius elméletét, mely szerint az embert teljesen a nevelés, a környezet alakítja. Az Én azonban az ellenkező elméletet, az Ő által képviselt természeti determinizmust sem fogadja el. Az ember életében, erkölcsében van szerepe a „sejteknek" (ma géneket mondanánk), de a környezetnek is. Itt fogalmazza meg azt a mondatot, amelyet Freud előszeretettel idézett: „Ha a kis vadembert magára hagynánk s férfierővel bírna, kitekerné apja nyakát s anyjával hálna." Emlékeztek arra, amit már korábban idéztem Diderot-tól? Hogy a vadembert bezárták egy civilizált emberbe, s e kettő között állandó harc dúl? Freudnak jó oka volt Diderot-ra hivatkozni.

Diderot itt is, mint sok helyen másutt is, felmutatja a paradoxont, amely feloldhatatlan, hiszen ezért paradoxon. Mégsem kerül el egyfajta morális hitvallást. Az Én, amikor nem talál már érveket, így fogalmaz: „én jóravaló ember vagyok és nem osztom az ön elveit". Majd (később) a filozófusra hivatkozik, akinek semmije sincs és semmit sem kér, Diogenészre.

Azonban ez a (majdnem) végszó csak újraírja a paradoxont. Diogenész is kettő van. Az Ő neveti ki a hatalmasokat, tréfál velük, leplezi le őket – de akinek az élvezet és a pénz a mindene. Az Én az, akinek nincs szüksége semmi földi jóra, különösen a nagyok társaságára, akinek a szabadság a legfontosabb földi jó, aki olyan, mint egy ferences szerzetes. Mindkettő azonos önmagával. S az elbeszélő? Ő az Én, a filozófus, akinek a méltóság és a szabadság a legfontosabb. Ugyanakkor ő a kritikus, a drámaíró, s ennek a dialógusnak a szerzője is, aki bizony utánoz, komédiázik, szereti az életet és szeret nevetni. A dialógus is mimikri.

Kedves hallgatóim, Ezzel még nem végeztünk a francia felvilágosodással. Egy fontos szereplőjének bemutatását a következő előadásra tartogattam.



KILENCEDIK ELŐADÁS

Halad-e az emberiség előre? Igen, nem vagy esetleg talán? (Condorcet, Lessing, Mendelssohn, Kant)

KEDVES HALLGATÓIM!

Condorcet márki írásaival és sorsával, továbbá Bejamin Constant-nal (akiről majd Kanttal kapcsolatban fogok röviden beszélni) tetőzik be, s ér véget, a francia felvilágosodás nagy korszaka. A felvilágosodás „fáklyája" egy rövid időre még francia földről német földre vándorol, hogy ott kihunyjon, s más lámpásoknak adja át a helyét. Condorcet azonban nemcsak betetőz, illetve befejez egy korszakot, hanem egy új korszak: az úgynevezett „nagy elbeszélések" korszakának hírnöke is.

Az előbbi két előadásban bemutatott francia felvilágosítók nem érték meg a francia forradalmat, egy részük még az amerikait sem. Condorcet azonban mindkettőt megérte. Még Rousseau sem tudott elképzelni egy nagy államtestben működő demokráciát, Condorcet idején az Egyesült Államok gyakorlatában már megalakult az első modern demokrácia, s ezt Condorcet példaképnek is tekintette. Ő maga, a kitűnő matematikus és a Francia Akadémia tagja, nemesi címéről lemondva, csatlakozott a francia forradalomhoz, mi több, annak legradikálisabb szárnyához, a jakobinusokhoz. Mint olyan sokan utána, ő is természetesnek tekintette a forradalom nyomán megvalósuló gondolatszabadságot és szólásszabadságot. Ebben a meggyőződésben nyújtott be a Konventnek egy liberális demokratikus alkotmánytervezetet az

akkor éppen kialakuló egyszemélyes zsarnoksággal szemben. Gondolkodása és tevékenysége egy szabadnak és demokratikusnak induló, de zsarnokivá alakuló világban illúziónak bizonyult. Elfogató parancsot adtak ki ellene, de okos lévén, nem várta be a letartóztatását, s valószínű kivégzését, hanem egy padlásszobában „illegalitásba vonult". Ott írta meg a művet, amelyet az első „nagy elbeszélések" egyikének tekinthetünk. Meggondolásra érdemes, hogy ez a kiváló és hősies szellem, aki bebörtönzése és esetleges kivégzése elől menekült, ebben a könyvben a francia forradalom fölényéről beszél az amerikaival szemben. Miért? Mert nem volt tekintettel érdekekre, radikálisabb volt amannál. Azaz radikálisan vetett véget az egész múltnak – szemben az amerikai forradalommal, amely békésen zajlott le.

Condorcet előtt számos filozófus, kezdve Francis Baconnel, szintén beszélt a haladásról, s jósolt további haladást a jövőben. Ők azonban többnyire a tudomány és a technika haladását vizionálták, s ezen keresztül esetleg az emberi boldogság növekedését is. Azonban az, hogy az egész emberiség a „homo sapiens" lényegéhez tartozik, a szüntelen haladás, hogy visszaeséseken és a stagnálás korszakain keresztül, de végül mégis diadalmasan előrehalad, nos, ez új filozófiai gondolatnak számított. A jövő, mint megváltás, hosszú vallási hagyományra tekintett vissza, a tudomány haladása, mint említettem, a modern kor egyik közhelyévé vált, de nem kapcsolták e kettőt össze egyetlen nagy történetben: egy „világtörténetben". Az emberiség, mint olyan, emelkedett itt főszereplővé.

Az emberi szellem fejlődésének vázlatos története című Condorcet-műnek már a címe is beszédes. Mi az, ami fejlődik? Az emberi szellem. Mi mindent ért Condorcet azon, hogy „emberi szellem"? Tudást, megértést, ésszerűséget, alkotóképességet. Ezek „halmozódnak fel", ha nem is mindig, de „végső soron" a történelem folyamán mind a tudományokban, mind az erkölcsökben, mind a művészetekben, a technikában, az emberi együttélésben, szokásokban, vallásokban, intézményekben, jogban, a politikai intézményekben és államformákban. Condorcet figyelembe veszi a visszaesések, stagnálások korszakait is, s ezek között, jó felvilágosító létére, a „sötét" középkort. Azonban meggyőződése szerint a visszaesés mindig ideiglenes, mivel egy újabb fejlődési fokhoz vezet. Semmilyen eredmény nem vész el a fejlődés folyamán, csak időnként földalatti életre kényszerül, ideiglenes amnéziára adva alkalmat. (Hogy tegyek egy személyes megjegyzést, ami nem szokásom: ezt a felfogást, illetve elméletet ifjúkoromban magam is osztottam.)

Condorcet az emberiség fejlődésének történetét kilenc korszakra osztja: 1. törzsi társadalom, 2. pásztornépek, 3. földművelő népek, 4. a görögség, azaz a tudományok korszaka, 5. a tudományok fejlődése a szakosodásuktól hanyatlásukig (Róma), 6. a tudományok hanyatlása (középkor), 7. a tudományok feltámadása a könyvnyomtatásig, 8. a könyvnyomtatás feltalálásától addig, amíg a tudományok és a filozófia lerázták a tekintély (vallás) igáját, 9. Descartes-tól a Francia Köztársaság megalakításáig. Ehhez járul a tizedik korszak, a szellem jövőbeli fejlődése.

Nem számolok be nektek arról, hogy Condorcet mely megfigyelései felelnek meg általában a manapság elfogadottaknak és melyek nem, mivel ezt nem tartom fontosnak. Csak arra hívom fel a figyelmeteket, hogy Condorcet mindig a „tudomány" szót használja, tehát a szellem minden fejlődési fokát végső soron az emberi tudás, a szellem haladásához rendeli. S ez a „nagy elbeszélés" további története során sem változik meg lényegében, legfeljebb átalakul.

A történet bemutatása helyett inkább Condorcet alapgondolatait és alapeszméjét mutatom be nektek röviden, elsősorban a könyv előszava alapján, és másodsorban a történeti fejezetek „mazsolázgatása" során.

Condorcet az előszóban azt javasolja, hogy tekintsünk az emberiség történetére úgy, mint az egyes ember történetére. Ahogy az egyes ember fejlődésében a születésekor benne szunnyadó lehetőségek lassan, de szükségképpen, kialakulnak, ez történik az emberiséggel is. Nem tudjuk ugyan, hogyan született meg az emberiség, de azt igen, hogy a történelem folyamán a születésekor adott lehetőségei fejlődnek ki lassan, de szükségszerűen. A haladás lehet gyorsabb vagy lassabb, kezdetben lassabb, később gyorsabb, de vissza nem fordulhat. Előbb van a köztulajdon, később a magántulajdon, előbb alakul ki a gondolat megjegyzésének és feljegyzésének szükséglete, majd az írás, végül pedig az írott és beszélt nyelv összehangolása (betűírás).

Az írásbeliség a civilizáció kezdete. Mint az előbbi példán látható, Condorcet szerint egyes szükségletek kialakulása a kielégítésükre szolgáló dolog felfedezéséhez vezet, de ez fordítva is áll. Sajnos, az erény és a tudás fejlődése nem mindig halad párhuzamos síneken, de végül találkoznak. (Mint sejthetitek, ez válasz Rousseau első értekezésére.) Az értelem haladásának három akadálya van: a filozófusok elfogultságai, a megkövesedett előítéletek, valamint az egyes intézmények (például egyház, zsarnokság). Condorcet, a maga részéről, bízik az igazság és a szabadság tartós győzelmében.

Mazsolázgatásaim a kilencedik korszakra és a tizedik fejezetre szorítkoznak. A kilenc korszak bemutatásakor több ponton Condorcet saját elképzeléseiről számol be, néhol Rousseau-ra támaszkodva, de mindig fenntartással, néhol az amerikai alkotmányt értelmezve. Egy köztársaságban többségi döntésre van szükség, s a választott vezetőket a többségnek kell ellenőriznie. Ugyanakkor az egyén jogait a többség nem sértheti meg. Az egyén önmagáért kifejtett erőfeszítése is a közjót szolgálja. Az államok gazdagsága feltételezi az egyén jogainak tiszteletben tartását, a gazdasági előnyöket biztosító jogokat is beleértve. A vallási türelem megakadályozza az előítéletek elterjedését. Ami az igazságszolgáltatást illeti, Condorcet szerint előnyben kell részesíteni az elrettentés elvét a megtorlás elvével szemben, mint azt Cesare Beccaria, a neves olasz jogtudós javasolta. (Condorcet eltekintett attól, hogy volt „elvtársai" ellene is a megelőzés/elrettentés elve alapján indítottak eljárást.) Érdekesen elmélkedik arról, hogy fontos lenne megszüntetni a tudományok szegregációját, s egyfajta globális tudományos szemléletet kialakulásában reménykedik. Beszél arról is, hogy egy demokratikus, liberális köztársaságban különösen fontos a közoktatás, a felnőttek és a gyerekek oktatása egyaránt, a zene, a matematika, a filozófia és az irodalom művelését beleértve. Ez mind megvalósulhat Európában és Amerikában, írja, de mi történik másutt az emberiséggel?

Ez a „másutt" Condorcet számára nem az erkölcsös vadember vagy a szexuális szabadság világa, sem pedig a civilizálatlan barbároké, hanem azoké a népeké, amelyek „rabszolgaságban nyögnek", akiket a mi civilizációnk bűnei aljasítottak le. Condorcet vezérlő eszméje az egész emberiség tökéletesedése. Az emberiségnek nem minden tagja „egyidejű" a haladás eszméje szempontjából, de az „időelcsúszásokat" rövidíteni kell.

Mit vár Condorcet a jövőtől? A természettudományok állandó fejlődését (ez, mint tudjátok, valóban bekövetkezett). Továbbá a nemzetek közötti s az egy nemzeten belüli egyenlőtlenségek megszűnését, az ember tökéletesedését. E kettő nem lehet sosem teljes, befejezett, de a teljesség, a befejezettség felé fog a világ haladni. Lehetővé válik, ha minden embernek elég információja lesz ahhoz, hogy minden ügyben eszére hallgatva önállóan döntsön. Akkor nem fognak többé a gyarmati népeken uralkodni, rajtuk erőszakot gyakorolni, mivel azok lassan az európai modern világhoz fognak asszimilálódni, s egyenlők lesznek vele gazdasági szempontból is. Meg fog szűnni a jövőben az emberek közötti egyenlőtlenség legmakacsabb

formája is: a férfiak és a nők közötti egyenlőtlenség. (Condorcet, Diderothoz és Lessinghez hasonlóan, feminista volt.) Bár Condorcet a piac híve, annak fenntartása mellett a gazdasági egyenlőtlenség csökkenését vizionálja, ahogy megálmodott szociális intézkedéseket is, így például az öregségi nyugdíjat, családalapítási „tőkét", végül a hitelrendszer bevezetését mindenki számára. Mindez egyensúlyozni fogja a velünk született képességek egyenlőtlenségét. (Condorcet-t is érdekli a „zseni" probléma.) Az emberi agy, mint olyan, nem változik, de a jövőben számtalan kiaknázatlan lehetőségét lehet kihasználni, olyanokat, amelyekről nekünk még fogalmunk sem lehet. A népek erkölcsei közeledni fognak egymáshoz, lesz egy közös nyelv is, s nem lesz többé háború. S a művészet is egyre csodálatosabb lesz, és a filozófust sem üldözi senki.

Kedves hallgatóim, aki közelebbről akarja megismerni ennek a rendkívüli elmének és személyiségnek gondolkodását, olvassa el Ludassy Mária vagy Márkus György, esetleg mindkettő, róla írott tanulmányát. Nekünk azonban most el kell hagynunk a francia földet, hogy a német honba lépjünk át, ahol ott is maradunk, egészen a szemeszter végéig.

A helyváltoztatás – egyelőre – nem jár lényeges változtatással az időben. Még mindig a felvilágosodás korában vagyunk. A szellemi és politikai környezet azonban más. A német gondolkodók, akikről most beszélni fogok, protestáns családokban nőttek fel. Számukra nem a katolikus egyház a fő gonosz, az antiklerikalizmus ezért nem játszik szerepet gondolkodásukban, bár a bigottság elleni fellépés igen. Ugyanakkor „Németország" ekkor még nem létezik. Léteznek ezzel szemben kisebb-nagyobb német nyelvű királyságok, hercegségek, választófejedelemségek, közöttük van, amelyik felvilágosodottabb, de van kisstílű zsarnokság alatt nyögő is. A filozófusok helyzete itt sokkal nehezebb, mint Franciaországban. Őket nem hívják meg királyok és cárnők beszélgetőtársnak, ők nem a szalonok tisztelt vendégei, ők nem tisztelik meg a hercegnőket azzal, ha elfogadják meghívásukat kastélyaikba, őket egy felvilágosodott közvélemény nem övezi szeretettel. Jóval elszigeteltebbek, ahogy szegényebbek is. Azonban nem kevésbé eltökéltek.

Lessingről már volt szó az előbbi előadásban. Gondolom emlékeztek rá, hogy Grimm, Diderot barátja, Lessingnek adta át a Rameau dialógusszövegét, s hogy Lessing németre fordította Diderot könyvének egyes részleteit. Lessing különben gondolkodásában, érdeklődésben igen hasonlított Diderot-hoz. Csak az élete alakult másként. Hol állásnélküli színdarabíró,

fordító, hol könyvtáros, hol egy hercegnél teljesít megalázónak érzett szolgálatot. Felesége szülés közben meghal, ahogy meghal újszülött fia is. Ő maga pedig szegénységben, elhagyatottan hal meg.

Nagy és tartós barátság fűzi Moses Mendelssohnhoz, akire nemsokára rátérek. Gondolhatjátok, hogy egy zsidóhoz fűződő barátság sem volt éppen társadalmi ajánlólevél. Lessing hírneve halála után egyre növekedett. Először azért, mert ő volt a német „spinozista", azaz ő vezette be Spinoza addig majdnem elfelejtett filozófiáját a német, s nem csak a német, gondolkodásba. Továbbá azért, mert szabadkőműves volt, mint sok „szabadgondolkodó", ahogy osztrák földön Mozart is. Továbbá azért is, mert ő vezette be Shakespeare-t a felvilágosodás, majd a romantika korába. A franciák (így Diderot is) a drámai zseni címét Racine-nak adományozták. Lessing szenvedélyesen mutatta ki Shakespeare fölényét a klasszikus francia drámaírókkal szemben, felfedezve az angol drámaíró meghaladhatatlan nagyságát. Ugyanakkor a polgári dráma, tragédia megteremtésének híve. Ezért is fordította Diderot-t. Viszont jobb drámaíró volt nála. Drámáit ma is játsszák (ahogy például az *Emilia Galottit* éppen most a Katona József Színházban). Három drámájának (közöttük két tragédiának) nő a főhőse, legismertebb drámájának, a *Bölcs Náthán*nak pedig egy bölcs zsidó, akit barátja alakjáról mintázott, s ebben a darabban a komédiák hagyományos „identitáscsere" motívumát az univerzalitás hitvallása számára gyümölcsözteti. (A zsidólányról kiderül, hogy keresztténynek, a keresztes vitézről, hogy muszlimnak született.) Lessing nem csak filozófiájában, hanem drámaíró minőségében is az emberi egyenlőség harcosa volt.

Végül azonban rá kell térnem e fejezet kiemelt kérdésére. Haladt-e az emberiség, fog-e a továbbiakban előrehaladni, tökéletesedni, igen vagy nem? A kis írás, melynek a német filozófiára nagy hatása lesz, a *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (*Az emberiség felnevelése*) címet viseli.

Ez a mű körülbelül 20 esztendővel korábban íródott, mint Condorcet előbb bemutatott munkája. Míg a két szerző lelkülete hasonló, hiszen mindketten azt akarják igazolni, hogy az emberiség fejlődött, előrehaladt, addig az érveiknek vagy inkább a haladás bemutatásának, kevés köze van egymáshoz. Míg Condorcet egy mindig érvényesülő „szükségszerűségről" beszél, addig Lessing története teleológiai felépítésű.

Az emberiség felnevelése 22 pontban beszéltetik el. A mű kézírással maradt ránk. Bár töredék, mégsem az, mert tartalmazza a szerző teljes elgondolását. A néhány mondatból álló utóirat az írást visszaemlékezésnek nevezi. S va-

lóban annak nevezhető. A visszaemlékezés teleologikus, hiszen az emlékező helyzete a történet végpontja, azaz célja. S mivel az emberiség nevelését Lessing párhuzamba állítja az egyes ember mindenkori nevelésével, ő, mint a mai univerzális emberiség gondolkodó, emlékező tagja, visszaemlékszik nemcsak saját történetére, hanem az emberi nem történetére is, arra a történetre, amelynek célja az emberi nem mostani és jövőbeli állapota.

Nem sokkal később, ennek a szemeszternek a végén, találkozni fogtok ugyanennek a koncepciónak legsarkosabb megfogalmazásával Hegel filozófiájában, mely szerint a történelem végéről emlékezünk vissza a történelem folyamatára, a folyamatra, amely a jelenhez, mint végcéljához, vezet. Lessing, persze, felvilágosító, szerinte az út nem a jelenbe, hanem a jövőbe vezet, s a jelen ennek a jövőnek csak megbízható ígérete. Ezért is támaszkodik, bár nem nevezi néven, Johannes del Fiori teológiai/teleológiai történetfilozófiájára, amelyet a múlt szemeszterben nektek bemutattam. Emlékeztek, ugye, arra, hogy Johannes del Fiori a történelmet három korszakra osztotta. A múlt az Atya birodalma, a jelen a Fiú birodalma, a jövő a Szentlélek birodalma. Lessing beosztása csak kevéssel bonyolultabb, de koncepciója nem kevésbé teleologikus. Ő nem próbálkozik a szükségszerűséggel, amiben, mint drámaíró és Shakespeare-rajongó, nem is igen hisz. Helyette a teleologikusan építkező haladásfilozófia mellett dönt. A cél, amely a jelenhez vezet, nem ugyanaz, mint a cél, amelyre visszaemlékezünk. A célszerűség valaki/valami célja kell, hogy legyen, valakinek/valaminek ki kell tűzni a célt, amely a különböző korszakokon keresztül a máig vezet. Az egyes embert a nevelő neveli fel kisgyerekkortól kamaszkoron át a felnőttkorig, minden korszakban a helyes módszert választva. Ki az, aki vezeti, neveli az emberiséget? A Gondviselés. S mi maga a történet, amely a felnőtt emberiségben tetőződik? A Kinyilatkoztatás. A Kinyilatkoztatás nem más, mint az emberiség megteremtésétől a cél eléréséig vezető út. A Gondviselés minden korszak emberiségét a megfelelő sztorikkal neveli, oktatja. A kisfiút az Ószövetséggel, a kamaszt az Újszövetséggel, míg a felnőtt már az Észre hagyatkozhat, remélhető, hogy az emberiség célját elérve méltónak mutatkozik erre a harmadik korszakra. De hogyan? Azt az utat, amelyen az emberiség eléri a tökéletességet, minden egyes embernek végig kell járnia. Lerövidítve.

Moses Mendelssohn, a zsidó felvilágosodás kezdeményezője, autodidakta esztéta és filozófus, és számos írás szerzője, a híres zeneszerző nagyapja, *Jeruzsálem* című könyvében, Lessing művére a következőképpen

reagál: „Nem tudom úgy elgondolni az emberiség nevelését, ahogy elhunyt barátom, Lessing, elképzelte." „Csak az egyes ember fejlődhet, tökéletesedhet" – folytatja. „Nem hinném, hogy a Gondviselés tervébe beletartozott volna, hogy az emberiség egésze haladjon egy bizonyos történelmi cél felé." Akárhogy tekint is a történelemre, nem látja, hogy az emberiség állandóan tökéletesedett volna. „Úgy látom", fűzi tovább, „hogy az egyes ember léphet előre, de az emberiség morálja bizonyos határok között mozog, s minden korban körülbelül az erkölcs azonos fokán stabilizálódik, függetlenül a vallásoktól vagy a vallástalanságtól."

Erre válaszol majd Immanuel Kant Lessing védelmében a következőképpen az *Ama közönségesen használt szólásról, hogy ez talán igaz az elméletben, ám a gyakorlatban mit sem ér* című tanulmányának harmadik részében (*Moses Mendelssohn ellen*). Magát az idézett közhelyet Kant ebben a tanulmányban „a filozófia botrányának" nevezi.

„Az a kérdés", írja, „hogy feltételezhetünk-e az emberi természetben olyan hajlamokat, amelyekről leolvasható, hogy az emberi nem mindig a jobb felé fog haladni, s hogy a régi korok gonosz hajlamait a jövőben el fogja hagyni? Ha ezt hisszük, vagy legalábbis azt, hogy ehhez közelíteni fog, akkor tudjuk szeretni, mert, ha ezt nem ezt hisszük, akkor gyűlölnünk vagy megvetnünk kell (az emberiséget)." „Mendelssohn számára", folytatja Kant, „Lessing gondolata egyszerű képtelenség." „Nekem más a véleményem. Igaz, a tragédiában az erény megbukik. De feltételezhető-e, hogy ez a játék mindig ugyanolyan módon ismétlődik? A függöny legördül. Ugyebár szabad feltételeznem („*Ich werde also annehmen dürfen*" – milyen óvatos megfogalmazás!), hogy mivel az emberi nem állandó haladásban van, a természet célja, a kultúra vonatkozásában, léte morális célja vonatkozásában is a jobbik (*Bessere*) felé halad, s hogy bár az utóbbi fejlődés gyakorta félbeszakad, sosem szakad meg. Ezt a feltételezést nem szükséges igazolnom", teszi hozzá, „ellenfelemnek kell az övét bizonyítania. Elegendő, ha tudatában vagyok az utókor iránti kötelességemnek, hogy azt valljam, higgyem, mondjam, tanítsam, hogy az – az utókor – mindig jobb lehessen."

Azaz, hogy összefoglaljam Kant hitvallását, nincs biztos tudásunk arról, hogy haladt-e, illetve haladni fog-e az emberi nem, de tisztában vagyunk morális kötelességünkkel. Az emberiség haladásába vetett hit morális kötelesség, mert az utókort a morális jóra ösztönözheti, míg annak tagadása a cinizmust erősíti.

Kedves hallgatóim, ebben a vitában ti kinek az oldalán álltok? Kíséreljétek megfogalmazni álláspontotokat. Mi az, amit, szerintetek, akár tudjátok bizonyítani, akár nem, mégis jobb lenne feltételezni? E három gondolkodó közül kinek adott igazat a történelem? Viszont azt is előre megsúghatom nektek, hogy erről a kérdésről Kantank van mondanivalója más írásaiban is, amelyekre később még rátérek.

S még egy pillanatra térjünk vissza Mendelssohnhoz, aki – szintén a *Jeruzsálem* című könyvében – még egy kérdésben vitatkozott Kanttal. Mint látni fogjátok, Kant a vallási konfliktusok univerzalista megoldásaként egyetlenegy közös vallás elfogadását javasolta (ez nem állt messze más felvilágosítók, például Rousseau elképzelésétől sem). Azonban Mendelssohn ezt egy borzalmas, erőszakos megoldásnak tekintette. Ez nem tolerancia, írja, hanem annak egyenes ellentéte. Egyetlen doktrínát sem szabad előnyben részesíteni a többivel szemben, egyetlent sem szabad kizárni vagy büntetni. Mindenki imádja Istent a maga módján. Senkinek se legyen joga a szívekbe nézni s a gondolatokon ítélkezni. Mendelssohn volt az első, aki úgy gondolta, hogy a politikai szabadság egyik feltétele a vallás magányüggyé nyilvánítása.

Azonban kanyarodjunk vissza Kanthoz, akinél egy hosszabb ideig tartózkodni is fogunk. Mielőtt kritikai rendszerének elemzésébe kezdenék, bevezetésül bemutatom (ahogy már el is kezdtem bemutatni) Kantot, a felvilágosítót, a politikai gondolkodót. Nem tudom minden remek írását még vázlatosan sem elemezni. Elöljáróban csak annyit, hogy nagyszerű filozófiai publicista volt, komolyan vette az újságolvasókat, fontos volt számára a felvilágosítás, de sosem egyszerűsített le egy bonyolult gondolatot. Nem adott tanácsot királyoknak, hanem mindig a nyilvánossághoz fordult, azaz: a közvélemény befolyásolására törekedett. Liberális ember volt a szó legnemesebb értelmében. Tudomásom szerint az első filozófus, aki „világpolgárnak" határozta meg magát.

Kelet-Poroszország legkeletibb városában, Königsbergben tanított, a porosz királyságban. Soha sem tette ki a lábát ebből a városból s mégis ismerte az egész akkori világot. Könyvek révén is lehet utazni. A legenda szerint minden nap ugyanabban az órában ment sétálni, de egy napon nem követte a szokásos rutint. Egész Königsberg tudta, hogy valami rendkívülinek kellett történnie. Valóban, aznap ért Königsbergbe a Bastille lerombolásának, azaz a francia forradalom kitörésének, híre. Kant a forra-

dalom híve maradt, de elítélte a király perét és a jakobinus diktatúrát. Mint mondtam, jó liberális ember volt.

Politikai írásainak bemutatását hol is kezdhetném másutt, mint a *Mi a felvilágosodás?* című tanulmánnyal, amelyet a *Berlinische Monatsschrift* pályázatára nyújtott be. Amit a franciák Rousseau második értekezéséről írtak, vonatkozik Kantnak erre az írására is: díjat nem nyert, de halhatatlanságot annál inkább.

„Mi a felvilágosodás?" – volt a kérdés. Kant egy meghatározással válaszol: „A felvilágosodás az ember kijövetele (*Ausgang*) önhibájából fakadó kiskorúságából". Ez tudom, nem hangzik jól magyarul, de érzékeltetni akartam az Egyiptomból való kivonulással való párhuzamba állítást. Ahogy Izrael népe a kivonulással vált szabaddá, úgy az abszolút uralkodók által kiskorúként kezelt népek is kivonulnak majd az effajta a kiskorúságból. Azonnal értelmezi is a mondottakat. Kiskorú az az ember, aki képtelen értelmét mások vezetése nélkül használni, a kiskorúság pedig akkor magunk okozta, ha ugyan megvan értelmünk a nagykorúsághoz, de nincs meg hozzá a bátorságunk. „*Sapere aude*", légy merész, használd csak bátran saját elmédet! „Ez a felvilágosodás jelszava." (Elnézéseteket kérem, Kantot mindig én fordítom, ha nem tetszik, javítsatok ki.) Lustaság és gyávaság tartja az embereket kiskorúságban olyan időkben, mikor lehetséges saját elméjükkel gondolkozniuk. Hiszen olyan kényelmes kiskorúnak maradni. Egy könyv képviseli elmémet, egy lelkiatya a lelkiismeretemet, egy orvos a diétámat, nincs tehát szükségem gondolkodásra, ha meg tudom fizetni, hogy helyettem ezt mások tegyék. S hogy az emberek, s közöttük a szépnem, olyan nehezen tegyék meg a nagykorúsághoz vezető veszélyes és fáradtságos utat, arról gyámjaik gondoskodnak. (Kedves hallgatóim, mondjátok meg, hogy is állunk ezzel a felvilágosodással manapság?) Az egyes ember számára, teszi hozzá Kant, nehéz is megtenni egyedül ezt a lépést, hiszen megszokta a kiskorúságot. Azonban ez sokkal-sokkal könnyebbé válik, ha maga a közélet alakul úgy, hogy az egyes ember nem tehet mást, mint hogy saját fejével gondolkozzék. Egy forradalom ugyan megszabadíthat az egyszemélyes despota hatalmától, de nem hozhatja létre a gondolkodásmód reformját, inkább új előítéleteket állít a régiek helyébe. Ehhez ugyanis szabadságra van szükség, annak legártalmatlanabb formájában: az ész nyilvános használatában. Az ész nyilvános használatának szabadnak kell lennie (manapság gondolatszabadságról, sajtószabadságról és vallásszabadságról beszél-

nénk), mert egyedül ez a szabadság tudja az embereket kiskorúságuktól való megszabaduláshoz segíteni.

A következőkben Kant megkülönbözteti az ész nyilvános és privát használatát. Az egyes intézmények keretei megszabják ugyanis az intézmények tagjai számára az ész használatának határait. Ha az ember például lelkész, nem prédikálhatja a templomban, hogy nincs Isten, ha ez a meggyőződése, hagyja ott a pályát. Egy tanárnak lehet a meggyőződése, hogy az osztályzás hülyeség (az én példám), de ameddig tanít, addig osztályoz is, s nem hangoztatja a diákok előtt a véleményét. A nyilvánosság előtt, például egy újságban, mindezt megteheti. Egy bűnügyi perben ítélkező amerikai bíró nem mondhatja, hogy az esküdtszék hülyeségeket beszél, de a televízióban kritizálhatja a tagok kiválasztásának módját. (Ez is az én példám.) A tanult ember még a hadiszolgálat kérdéseiben is fordulhat a közvéleményhez, s kikérheti annak álláspontját, de mint katona nem szegheti meg azt. (Kant példája.) Így tehát az ész privát használata korlátozott, de a nyilvánosságban, a közéletben való használatának korlátlannak kell lennie.

Térjünk vissza az egyiptomi kivonulás kezdeti hasonlatához. Egy szabad népnek törvényt kell adni, azaz csak egy szabad népnek lehet törvényt adni. Egy népnek csak olyan törvények adhatók, amelyeket az a nép önmagának, saját akaratából és döntéséből adna. Egy hercegnek tehát saját akaratát a népakarattal kell összehangolnia. „Caesar non est supra grammaticos" – azaz: a császár nem áll a szellem emberei fölött, s ezek (a szellem emberei) akkor alacsonyítják le legjobban önmagukat, amikor a zsarnokokat támogatják alattvalóikkal szemben. Végül felvetődik a kérdés: vajon felvilágosodott korban élünk-e? Nem, hanem a felvilágosodás korában. Frigyes császár évszázadában (Frigyes számított a „felvilágosító" fejedelemnek). Kant reméli, hogy az egyes emberek s a nyilvánosság annyira előrehaladnak a felvilágosodásban, hogy végül a kormányuk többre fogja őket tartani a báboknál, méltóságuknak megfelelően fog velük eljárni. (Gondolom észrevettétek, hogy e nemes, sajnos, máig is aktuális, írásban Kant a nyilvánosságban való szabad szereplést a szellem embereinek, az írástudóknak tartotta fent.)

Kérdem tőletek: felvilágosodott korban élünk-e mintegy 240 esztendővel Kant írásának megjelenése után? Nézzük meg, hogy az előbb röviden említettnél még korábbi munkáiban hogyan gondolkodott az emberiség haladásáról? Kezdjük az *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világ-*

polgári szemszögből („*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlichen Absicht*") cíművel.

A történelem a természet világába tartozik, azaz a természet szabályszerűségei vonalán halad, holott az emberi cselekvés, a szabadság terméke, jelensége. (Ez Kant rendszerének egyik alapgondolata, amelyet csak később tudok kifejteni. Ideiglenesen elégedjetek meg ennyivel.) Nem kérdéses, folyatja Kant, hogy amennyiben az emberiséget mint természetet tekintjük, arra a következtetésre kell jutnunk, hogy képességeit, lehetőségeit egyre inkább kibontakoztatta. Az egyes ember saját céljait követi, s nem gondol arra, hogy ezzel a természet célját segíti elő. Ugyanakkor joggal mondhatják egyesek (Rousseau-ra gondol természetesen), hogy a világszínpadon folyamatosan növekvő balgaságot, hiúságot, gonoszságot, pusztításvágyat látunk. Azonban, válaszolhatnánk, bármit tesz is az ember, mindig a természet célját szolgálja. Mire alapozzuk ezt?

Nos, az egyes ember természeti adottságait sosem lehet teljesen kibontakoztatni. Az embernek, mint olyannak, képességeit csakis az egész, eszét használó, emberi nem fejlesztheti ki célszerűen. Ez a lehetőség korlátlan, miután az egyes generációk eredményeiket az utánuk következő generációknak továbbadják egészen addig, amíg az emberek fel nem ismerik, hogy személyes céljaik az emberi nem fejlődésébe torkollnak, azt szolgálják, azaz a haladás eszméje, mint olyan, meg nem jelenik. Rájöttünk arra, mi a természet „akarata". Nevezetesen az, hogy a már nem ösztönvezette emberiség mindent önmaga hozzon magának létre, s ez legyen boldogságának és tökéletességének forrása. A természetben semmi sem hiábavaló. Már az is, hogy az embernek észt és az abból következő akaratszabadságot adományozott, mutatja a végső cél szándékát: hogy az ember mindent magának köszönhessen. Egy épület építésében minden ember részt vesz, hogy majd az utánuk következők boldogan lakhassanak benne. Amilyen rejtélyes mindez, olyan szükségszerű is.

Hogyan éri el ezt a természet? A társadalmi antagonizmus, a harcok és a konfliktusok által. Ezt az antagonizmust nevezem, írja, úgy, hogy „*ungesellige Geselligkeit*" (mondjuk: „társadalomellenes társadalmiság", de ez nem igazán adja vissza az eredeti szóviccet). A társadalmon belüli harc vezet ugyanis a társadalom rendjéhez. Az ember társas lény, társadalomban óhajt élni, ugyanakkor azonban el is akar különülni. S itt következik a kanti, majdnem minden felvilágosítóval osztott, számukra kiosztott adu ász: egy

szabad törvényeknek engedelmeskedő polgári társadalom feltétele annak, hogy a természet célját elérje. De mi van akkor az emberi természettel? Vajon az is tökéletesedik-e? Vagy pedig igaza van Rousseau-nak és híveinek, hogy a civilizáció fejlődése nemhogy nem jár a morál fejlődésével, hanem ártalmas is a morálra nézve? Az ember, mondja Kant, görbe fadarab, semmilyen erő nem tudja kiegyenesíteni. A kérdést másként kell feltenni, mint azt Rousseau tette: nem az a kérdés, hogy a jó a természetes embert hogyan rontotta meg a kultúra által, mivel az ember sosem volt jó. Az a kérdés, hogy a kultúra (a természet) fejlődése, a haladás, jobbította-e az erkölcsöket vagy sem? Azt már tudjuk, hogy a meggörbült fát nem lehet kiegyenesíteni. Hát akkor mire juthatunk? Ahhoz a lehetőséghez, hogy az emberiség szabad emberei egy szabad államban, amelyben a haladás nem antagonisztikus ellentéteken keresztül tör utat, közeledni fognak a kiegyenesített fadarab eszméjéhez. Ennek feltétele a belső morális fejlődés hosszú folyamata, a morális gyakorlati kultúra (*Bildung*) belső beépítése az emberi természetbe. A haladás filozófiai elmélete, a felvilágosító meggyőződés maga is hozzájárul ehhez a feladathoz. (Ezt a gondolatot fogalmazta meg aztán Kant sarkosan a Moses Mendelssohnt bíráló, korábban bemutatott, írásában.)

Nos, amit Kant a természet céljával kapcsolatban elmondott, megismétli egy bibliaelemzés-féle formájában. A *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschicte* (*Az emberi történelem feltehető kezdete*) címen írt tanulmányában. A tanulmány nemcsak jó, s ugyanakkor ironikus, bibliakritika, hanem azt is érzékelteti, hogy Kant politikai filozófiai alapgondolatával különböző közönségeket célzott meg.

Sokféleképpen lehet az emberiség kezdetéről költeményeket írni, azt elképzelni, mivel erről semmi tapasztalatunk nincsen. Kant itt egy, mint említettem, ironikus bibliaértelmezéssel kezdi. Legjobban tesszük, ha egy már „kész" embert tételezünk, mint az első emberpárt. Nem történetként, hanem kiindulópontként. Nőt és férfit, Ádámot és Évát, akik beszéltek, jártak, munkálkodtak, gondolkodtak. Kezdetben ösztönükre hallgathattak, azaz Isten szavára, a természetben. Valamikor azonban az ész (*Vernunft*) is ébredezni kezdett bennünk, s most már nem egyedül az ösztönök motiválták őket, s túlléptek a természetes szükségletek kielégítésének körén. Ekkor nyílt először út a választáshoz. Az ember egy szakadék előtt állt, a szabadság szakadéka előtt, s többé nem tudott a „természetes állapotba" visszatérni.

Tudatában lett halálának. A párzás ösztöne szerelmi vággyá alakult, s megjelent a társadalmi együttélés késztetése, ezzel a munka, a csere és az a szándék, hogy a többieket saját akaratunknak alávessük. Megjelenik annak a tudata, hogy az emberek egyenlők, akármi is a rangjuk, s ezért az embernek nem szabad a másik embert puszta eszköznek használnia. (Jegyezzétek meg, mert ez Kant morálfilozófiájának alapgondolata, amely egész életében minden munkájában végigkíséri.) Ebben, s nem a termelés képességében, rejlik az ember elidegeníthetetlen méltósága. Hiába is vágyik az ember a paradicsomba visszatérni, az ész nem járul hozzá, s nem is teszi lehetővé.

Kedves hallgatóim, már eddig is láttátok, hogy az ironikus bibliaértelmezés is egy Rousseau-polémiát rejt magában, de az íráshoz fűzött első megjegyzés ezt egyértelművé teszi. A kvázi állati természeti létből kiemelkedni nem más, mint ésszerűség és szabadság. Hogy az emberiség ezzel nyert vagy veszett-e, ez egy értelmetlen kérdés, ha egyszer feltételezzük, hogy az emberiség célja saját elhivatottságának (*Bestimmung*) betöltése, a tökéletesség felé való haladás, bármilyen sikertelenek voltak is az ebbe az irányba tett lépések. Azonban az, hogy az emberiség mindig a jobbik (*Bessere*) felé veszi útját nem jelenti, hogy ugyanez vonatkozik az egyes emberre is. A szabadsággal jelenik meg a balítélet és a bűn. Ami az egyes ember számára veszteség (például bűn, vereség), az az emberi nem számára nyereség (szabadság, haladás).

S itt következik a Rousseau-ra történő direkt hivatkozás. Rousseau nem ismerte fel, hogy a mai emberben is két ember lakozik: a természet embere, az ösztönember, egyrészt, s a morális ember, a jót vagy gonoszat választó ember, a kultúra embere, másrészt. Egyes műveiben (*Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről*) kizárólag a természeti embert ábrázolta, míg az *Emil*ben kizárólag a morális embert. Nos, ez a gondolat is végig fogja kísérni Kant egész munkásságát, bár utópiáját nem feltétlenül. Az utópia úgy hangzik: „*bis vollkommene Kunst wieder Natur wird, als welches das letzte Ziel der sittlichen Bestimmung der Menschengattung ist*", tehát, hogy végül a tökéletes művészet (azaz civilizáció) maga természetté válik, s ezzel az emberiség betölti végcélját, erkölcsi elhivatottságát.

Nos, ezt követi a második utóirat, a következő címen: „*Schluss der Geschichte*" (*A történelem – vagy a történet – befejezése, vége* [a magyar kiadásban: *A történelem végzése*]), amelyet átugorva röviden az utolsó (záró) megjegyzésre (*Schluss-Anmerkung*) térek rá, minthogy ebben Kant a legnagyobb „rosszról" elmélkedik, azaz visszatér az isteni Gondviselés olyan sokat vi-

tatott kérdésére – egy kérdéssel, amellyel már többször találkoztatok (Leibniz, Voltaire, Rousseau, Lessing). Az egyik legfőbb rossz a háború, mint egy ember okozta (morális) rossz. Az ember békére vágyik. A másik legfőbb rossz az élet rövidsége, egy természeti rossz, amit többnyire inkább a halálfélelem, mint az életszeretet jellemez. Az ember halhatatlanságra vágyik. A harmadik vágy az „aranykorra" irányul, a lustaságra. Azonban akármilyen vágy motivál is, akárhogyan meséljük is el a történetünket, semmiképpen nem írhatjuk a rosszat sem az isteni Gondviselés, sem az ember eredendő, örökletes bűne számlájára. Inkább vállaljuk el, hogy minden rossznak mi (emberek) voltunk okai és forrásai azzal, hogy visszaéltünk az ész hatalmával és használatával. Ha pedig a természeti (fizikai) rosszra hivatkoznak, az, bár létezik, de a történelem mérlegén a magunk okozta rosszal szemben alulmarad. (Nem gondoljátok, hogy a természeti rossz kérdését Kant, szokásától elérően, itt nagyon könnyedén intézi el?)

Erre a kérdésre Kant visszatér minden filozófiai teodícea elhibázott voltának elemzésében. („*Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*"), de időhiány miatt bemutatására nem kerülhet sor. Különben is, mind ennek, mind a *Minden dolgok végé*nek (*Das Ende aller Dinge*) gondolatmenetével Kant vallásfilozófiájának bemutatásakor amúgy is találkozni fogtok.

Miután kiderült, hogy talán a legfőbb morális rossz maga a háború, illetve a háborúban történtek, nem csodálkozhattok azon, hogy Kant tervet készített az *örök béke* megteremtésére. Nem ő volt ennek a reménytelen vállalkozásnak első, s nem is ő lesz az utolsó, képviselője. Előre meg kell jegyeznem, hogy a tanulmány 1795-ben jelent meg, azaz a francia–német háborúk első szakaszában, a napóleoni háborúk előtt íródott. Utópikus, de a szerző realisztikus utópiának tekinti, olyan utópiának, amely érdekekre is támaszkodik, s megvalósulása a jövőben bizonyos körülmények között lehetségesnek gondolható el. A könyvecskét egy önironikus megjegyzés vezeti be: a temetők bejáratára van felírva, hogy itt örök béke honol, s így ő, a szerző, tudja, hogy már a címmel is kiszolgáltatja művét a gonoszkodásnak.

Utolsó megjegyzésem: a könyv utóirata szerintem fontosabb magánál a könyvnél, mert olyan kérdést boncolgat, amely esetleg sosem veszíti el aktualitását: a politika és a morál összefüggéséről van benne szó.

A könyv első szakaszában Kant az örök béke megteremtésére vonatkozó megegyezés hat preambulumát sorolja fel. Ezek tartalmazzák a békekötésre

s ezzel a béke fenntartására a szerződő feleknek a szerződéskötésben vállalt kötelezettségeit: 1. Nem tekinthető békekötésnek (békére vonatkozó megállapodásnak) az a szerződés, amely tartalmaz egy olyan titkos megkötést, amely egy eljövendő háború megindításához ürügyként szolgálhatna. 2. Nagyságától függetlenül egyetlen létező államot sem foglalhatja el egy másik öröklődés, csere, vásárlás vagy ajándékozás révén. 3. Az állandó hadseregeket rövid időn belül fel kell oszlatni. 4. Államadóság egyik államot sem terhelheti. 5. Egyetlen állam se avatkozzon be erőszakkal egy másik állam alkotmányába, kormányába. 6. Szerződéskötés előtt egyetlen állam sem mutathat ellenségességet a másik iránt, amely ezt megakadályozhatná, mint bérgyilkosok felfogadása, árulásra való biztatás, kémkedés stb. A tilalmakhoz, igaz, „megengedő törvények" (*Erlaubnisgesetz*) is társulhatnak.

A második szakaszban Kant az „örök béke" tartalmi jegyeit sorolja fel. Ezek garanciák.

Mit garantálnak? A jogállamiságot. Az állampolgári jogot egyazon népen belül, a népek jogát (*Völkerrecht, ius gentium*) a népek egymáshoz való viszonyában, végül „az általános emberi jogot", minden polgárnak, mint az emberiséghez tartozónak, embernek a jogát (*ius cosmopoliticum*). Ebből azonnal kikövetkeztethetitek, hogy csak a mai fogalmak szerint „liberális jogállamok" köthetnek egymással békeszerződést. Ezt az államot Kant „köztársaságnak" nevezi (ahogy Rousseau is), mi ma inkább liberális demokráciáról beszélnénk. Mi jellemzi Kant szerint a köztársaságot? Szabadság a társadalomban az egyes embernek (mint embernek). Mindenki függése a törvényektől (mint alattvaló), s mindenki a közösen fogalmazott alkotmány egyenlő tagja (mint állampolgár). Kant most megkérdezi, hogy vajon a köztársaság-e az egyetlen olyan államforma, amely alkalmas az örök békekötésre? Kétségen kívül az egyetlen. Kant figyelmeztet arra, hogy ne tévesszük össze a demokráciával, mivel egy olyan állam, amely nem reprezentáció révén hoz törvényt és kormányoz, egy formátlan valami (*Unform*), mivel nem engedi meg a hatalmak megosztását, és despotizmushoz vezet. (Kant, Condorcet-vel szemben, nem ismerte az amerikai demokráciát.) A második szakaszban tehát Kant azt igazolja, hogy ami az állam belső felépítését illeti, minden szövetségkötő államnak köztáraságnak kell lennie. Mi jellemzi a népek jogát (*Völkerrecht*), azaz a szövetségre lépett köztársaságok egymáshoz való viszonyát? A természeti állapotban a népek egymástól függetlenek, azaz függetlenségre törekszenek. Itt „jön ki" az

emberekből a gonosz természet, amely őket egymás ellen vívott háborúra készteti. Az egyes államok biztonságát a háború elkerülésével csak a föderalizmus biztosíthatja. Ahogy egy felvilágosult nép köztársaságot hoz létre, úgy hozzák létre a felvilágosult köztársaságok a föderációt. Így a népek joga, a háborúhoz való jog, a föderális államszövetség jogává alakul.

A harmadik szakasz rátér a világpolgár, mint világpolgár, jogára, amely a látogatási jogban (*Hospitalität*) fejeződik ki. Nem filantrópiáról van itt szó, hanem jogról. Ha egy üldözöttet befogadunk, akkor nem jótékonykodunk, hanem jogszerűen járunk el. Az idegennek joga van ahhoz, hogy egy másik állam területén ne fogadják ellenségesen, feltéve, hogy ő maga nem ellenségesen viselkedik. Ha majd odáig jutunk, hogy az egyik helyen elkövetett jogsértést mindenütt annak fogják ítélni, akkor a világpolgár joga nem fog fantasztikusan hangzani, hanem része lesz a jogrendszernek.

Igaz, az örök béke már az emberek természeti motívumait (érdek, kényelem) tekintetbe véve is lehetséges. A háború egyre költségesebb, terheit a polgárok viselik, s ráadásul árt is a kereskedelemnek. Rendben, mindez igaz, de a természeti impulzusok semmit sem garantálnak, s ezért kötelességünk, hogy a természetnek eme célját támogassuk.

Így a megegyezéshez csatolt „titkos záradék" (szintén ironikusan) arról a kötelezettségről beszél, hogy a felfegyverzett államoknak a filozófia maximáinak tanácsára kellene hallgatniuk. Íme, egy kis fricska Platón, illetve a felvilágosodott uralkodó címére. „Nem várhatjuk el, ahogy nem is kívánhatjuk, hogy a királyok filozofáljanak, sem azt, hogy a filozófusok királyokká legyenek, mivel a hatalmi pozíció elkerülhetetlenül megrontja az ész ítélőképességét." Azonban azt kívánhatjuk, teszi hozzá, hogy sem a királyok, sem a királyként viselkedő népek ne tüntessék el, ne hallgattassák el a filozófusokat, hanem hagyják őket a nyilvánosság előtt szabadon beszélni. (Hányszor bukott meg ez a „minimálprogram"?)

Kedves hallgatóim, mint említettem, Kant egy utóiratot csatolt az örök békéről szóló könyvéhez. Ennek témája a morál és politika viszonya, egy téma, amelyik sosem veszít aktualitásából. Időhiány miatt csak azokat a gondolatokat ismertetem röviden, amelyek a központi kérdésre vonatkoznak.

Míg a morál forrása a feltétlenül kötelező törvény(ek), addig a politika az okosság maximái (*Klugheitsmaximen*) szerint tájékozódik. A politika két maximája: „légy okos, mint a kígyó" s „légy ment minden ármánykodástól, mint a galamb". Az a mondás, hogy „a becsületesség a legjobb politika",

sajnos, a gyakorlatban gyakran nem igazolható, míg az a mondás, hogy „a becsületesség minden politika fölött áll", feltétlenül érvényes.

Kant tesz itt egy fontos különbséget a politikai morál, illetve a moralizáló politika, azaz a morális politikus és a politikai moralista között. A különbség közöttük, rövidre fogva, a következő:

A politika, írja Kant, nehéz és bonyolult mesterség, a természet világába tartozik, nem a morál világába.

A morális politikus a politika maximái szerint cselekszik, s ezzel tisztában is van, ahogy azzal is, hogy a pragmatikus politikának a morál határt szab. Tehát úgy fog politizálni, hogy elvei és gyakorlata összeegyeztethető legyen a morállal, s így a polgárok mind az állam törvényeinek, mind a saját morális lelkiismeretünknek egyaránt engedelmeskedni tudjanak. Objektíve nincs ellentét morál és politika között, csak szubjektíve lehet.

A moralizáló politikus a morális politikussal szemben azt teszi, ami hatalmát gyarapítja, ami érdekében áll, amit ő éppen jónak lát, s bármit tesz is, ezt morális érvekkel igazolja, mi több, azt fogja morálisnak kikiáltani. Nincs veszélyesebb egy moralizáló politikusnál.

Nem a jólét és a boldogság, hanem egy nép (s benne minden egyén) szabadsága a politikai morál sarokköve.

Visszatérve a főtémára, az örök béke kérdésére, ezen belül is a népek jogának (*Völkerrecht*) kérdésére, itt fogalmazódik meg a publicitás, a nyilvánosság maximája. Ez röviden így hangzik: „Az olyan, más emberek jogára vonatkozó cselekedet (tett), amelynek maximája nem hozható nyilvánosságra, jogtalan." (Például, ha egy kormány téves információt terjeszt bármilyen harc megindítása érdekében, a cselekedet elvileg jogtalan. Manapság erre sokkal több példát hozhatnánk föl.) Ettől azonban még nem lesz igaz az ellenkező állítás, hogy egy nyilvánosságra hozott szándék ettől már jogos lenne. (Pl., ha nyilvánosan vallom, hogy ki akarok irtani egy szomszédos népet, az ettől még jogtalan.) A legerősebb maxima a következő: „Minden maxima, amelynek szüksége van nyilvánosságra ahhoz, hogy a tett célját elérje, összhangban van mind a joggal, mind a politikával." (Például amikor Churchill azt mondta az angol népnek, hogy csak könnyeket, vért és verítéket kínál nekik, de a nácik ellen viselt háborút meg kell nyerniük.)

A könyv megint csak a jövőbe vetett, igen feltételes, bizalommal s ugyanakkor a jövő iránti feltétlen elkötelezettséggel végződik, hogy az örök béke ne üres eszme maradjon, hanem váljon feladattá.

Kedves hallgatóim, az elmondottakat Kant világába való bevezetésnek szántam. Kant számtalan fontos politikai tanulmányát mellőztem, mivel ezek mondanivalójával a későbbiekben, elsősorban az erkölcsfilozófiai művekben, az ítélőerő bírálatában és a vallásfilozófiában még találkozni fogtok. A bevezetés, remélem, elégséges volt ahhoz, hogy valami benyomást kapjatok Kant gondolkodásáról.



TIZEDIK ELŐADÁS

Kant 1. A kritikai rendszer felépítése: *A tiszta ész kritikája*

KEDVES HALLGATÓIM!

*A tiszta ész kritikájá*nak két változatát ismerjük, az A-változatot és a B-változatot. Ami a lényeget illeti, nincs közöttük különbség, de egyes kérdések különböző helyet foglalnak el a két variánsban. Így Heidegger kimutatta, hogy a képzelőerő az A-variánsban *a priori fakultás*, míg a B-variánsban az a priori értelemnek van alávetve. Én a végsőnek tekintett B-variánst fogom veletek, sajnos, túl röviden, megismertetni. Igyekszem nem leegyszerűsíteni a gondolatmenetet, bár hiányosan fogom előadni. (A könyv Kis János új fordításában is megjelent.)

Bevezetőben csak annyit, hogy Kant 56 éves volt kritikai rendszere első nagy művének közzététele idején. Mindaddig elsősorban természettudományos írásai, így a naprendszer kialakulásáról előadott elmélete, tették ismertté. (Vessétek össze Hume-mal, aki 28 éves volt főműve megírásakor.) Feltehető azonban, hogy akkor már az egész „architektonikus rendszer" (ahogy ő nevezte) készen állt a fejében, mivel az elme felépítésének, funkcióinak megkülönböztetése, amelyre az egész kritikai rendszer épül, már az első kötetben is végleges formát ölt.

Nagy filozófusra nem jellemző a szerénység, ahogy nincs is mire szerénynek lennie. Hogy rendszere új, egyedülálló, s választ ad a felvilágosodás filozófiájának minden nyitott kérdésére, azt Kant szándékolta és tudta is. Hogy melyek voltak ezek a nyitott kérdések, azt közli velünk a könyv

előszavában. Olyan gondolkodókról beszél, akik nem osztották a hagyományos metafizika dogmatizmusát, de mégis valamiféle dogmatizmus (például pszichológiai dogmatizmus) hibájába estek. Nem szabad tehát a véleményre támaszkodni, puszta hipotézisekre építeni. (Tudvalévő, hogy ez volt Newton alapelve is.) A második kiadáshoz írt bevezetésében mindehhez egy lábjegyzetben azt a megjegyzést fűzi, hogy megismerni és gondolkodni nem ugyanaz. A megismerés esetében tanúbizonyságra van szükségünk. Ez lehet *a posteriori*, azaz a tapasztalatból eredő vagy *a priori*, az elméből eredő. Elgondolni mindent tudok, amennyiben a gondolat ellentmondást nem tartalmaz (mint a morál esetében).

Hume azt mondta, hogy a filozófia antropológia. Kant ezt megismétli. A filozófia három kérdésre keresi (és ad) választ: Mit lehet tudnunk? Mit kell tennünk? Mit szabad remélnünk? S a három kérdés együtt egyetlen kérdés: *Mi az ember?* Ez a „kopernikuszi fordulat". Pont fordítva, mint Kopernikusz esetében. A modern csillagászat felfedezi, hogy nem a Föld világunk központja, hanem a Nap, s mi a Nap körül forgunk. A modern filozófia Kant személyében fedezi fel, hogy nem a Szubsztancia, Isten, anyag vagy szellem, azaz nem Platón Napja, a középpont, hanem az emberi elme, ami mindezeket „tételezi". Descartes módszeres szkepszisétől még Istenhez, három szubsztanciához vezetett az út, Isten garantálta, hogy amit tudunk, megismerünk, az úgy „létezik". Hume számára a létkérdés irreleváns, eszméink a benyomások halvány képei. A feladat adva van. Az „igaz", a „jó" és a „szép" megmentendő, s maga az emberi elme legyen a megmentője. Ehhez tisztába kell tenni magát az elmét. A „tisztába tevés"-en nem pelenkázást értek, hanem a „tiszta" filozófiai értelemének újrafogalmazását. Mi az, hogy „tiszta elméleti ész", „tiszta gyakorlati ész" (*Vernunft*) vagy tiszta értelem (*Verstand*)?

Miért kell a tiszta Észt, a metafizika nagy Lényét, egyáltalán kritizálni? A választ erre a kérdésre biztosan ti is tudjátok. Már az első szemeszterben is világossá vált számotokra a transzcendentális és a transzcendens különbsége. Az ész tartalmazza az a priori elveket, a tiszta ész, pedig azért „tiszta" a szó kanti értelmében, mert ezeknek az elveknek a priori megismerését szolgáltatja. A transzcendentális eszme elgondolható, de nem tapasztalható. Ha azonban az eszme elgondolhatóságából az elgondolt létezésére következtetek, akkor a transzcendentális transzcendenssé válik, s ami még rosszabb, empirikusként, azaz tapasztaltként operálok vele a filozófiai sakkjá-

tékban. Mondjuk: elgondolom a halhatatlan lelket, de nem tapasztalom. Amennyiben azt mondom, „a halhatatlan lélek létezik", ez az igazság, akkor transzcenzust követek el, mert az Ész funkcióját határon túli területre alkalmazom. A tiszta ész azért kritizálandó, mert hajlama van a határátlépésre, s ettől meg kell azt óvnunk. Kant transzcendentális filozófiája ezt a szerepet tölti be. A filozófia, úgymond, az ész fogalmaiban való gondolkodás (*Denken in Vernunftbegriffen*), nem pedig az azokat működtető tapasztalás.

Mielőtt még az első *Kritika* rövid bemutatására rátérnék, meg kell említeni az elme/kedély (*Gemüt*) három szférájának kanti megkülönböztetését. (Ezt kritizálja majd Hegel.) Az első szférába a megismerőképességek tartoznak, mint elméleti ész, értelem, ítélőképesség, s erre a szférára tartozik válaszolni arra a kérdésre, hogy mi igaz s mi téves. A második szféra a vágyódóképességé. Ide tartoznak a motívumok, cselekvésre bíró ösztönzők, s mindezek felett a gyakorlati ész. Ennek a szférának az elemzése ad választ arra a kérdésre, hogy mi jó, illetve rossz. A harmadik szféra az öröm és szomorúság szférája, azoké az érzéseké, amelyek nem motívumok, hanem reaktívak. (Valaminek örülök, valami miatt szomorúságot érzek, s ezért a szép/rút megkülönböztetésekor vezetnek.) Kant-szakemberek azt fogják mondani, hogy ez nem ilyen egyszerű, s igazuk is lesz. Mégis ez mondanivalójának a gerincoszlopa.

A tiszta ész kritikája felosztása a következő. Kezdődik egy 7 pontos bevezetéssel. Maga a mű két főrészből áll. Ez első főrész a transzcendentális elemtan, a második rész a transzcendentális módszertan.

Az elemtan első része a transzcendentális esztétika, második része a transzcendentális logika, amelynek első főszakasza a transzcendentális analitika, második főszakasza pedig a transzcendentális dialektika.

A második főszakasz (dialektika) első szaka a *paralogizmusok*at, második szakasza az *antinómiá*kat elemzi. Következik a tiszta ész ideálja az istenbizonyítékok cáfolatával, majd az utóhang, az ész eszméinek regulatív használatáról.

Kedves hallgatóim, ne ijedjetek meg ettől a rövidített és egyszerűsített tartalomjegyzéktől. Igyekszem a történetünkbe illeszkedő legfontosabb lépésekről részletesebben és érthetően beszámolni.

Az egész könyv számára alapvető az ismeretek forrásának bemutatása az a priori és az a posteriori megismerés éles elválasztása. A priori, általában tapasztalat előtti (nem egy bizonyos, hanem minden tapasztalattól

független) kategóriák, ítéletek szükségszerűek és általánosan azok, míg az a posteriori, azaz tapasztalatból eredő ítéletek véletlenül és lehetségesen azok. A transzcendentális filozófia tehát olyan tudomány, amely a priori meghatározza minden ismeret lehetőségét, kiterjedését és elveit. Azaz egy olyan tökéletes rendszer, amely a priori tartalmazza az emberi megismerés lehetősége teljességének elemzését. Ez a spekulatív filozófia világbölcsességének foglalata.

Kezdjük tehát a transzcendentális esztétikával, folytassuk a logikával.

Mi az, hogy tér, mi az, hogy idő? Határozzuk meg, hogyan és hol léteznek! A meghatározások csődöt mondanak, ha empirikus, azaz tapasztalatból eredő, fogalmakként értelmezzük őket. Hogy így fejezzem ki magamat: nem tudjuk meghatározni őket. Emlékeztek, gondolom, mit mondott Ágoston az időről. Bár tudom, micsoda, ha meg akarom ragadni, akkor nem vagyok rá képes. Se evilági, se misztikus tapasztalat nem ad választ Ágoston kétségeire. De, mondja Kant, amennyiben a priori szemléleti formáknak tartom a teret és az időt, tapasztalat előttinek, ma azt mondanánk, hogy genetikailag adottnak, akkor érthető, hogy csak térben és időben tudunk észlelni, érzékelni, tapasztalatot szerezni, mivel a tér és az idő, mint tiszta szemléleti formák rendezik magát a tapasztalatot. Ez vonatkozik mind a külső, mind pedig a belső tapasztalatra egyaránt. Az éntudat nem más, mint belső észlelésem tudata, méghozzá úgy, ahogy számomra megjelenik (azaz jelenség). Ez nem jelenti azt, hogy a tér vagy az idő ne lenne „valóságos", mivelhogy a belső észlelés valóságos formái. S azt sem, hogy „szubjektív" lenne, mivel minden emberre egyaránt vonatkozik.

Mind a külső, mind pedig a belső észlelés azonos az észlelés objektumával, azaz azzal, amit észlelünk. A jelenség nem azonos a látszattal, sem nem „magában való dolog". Nem azt mondom, hogy ez vagy amaz úgy tűnik, mintha ez vagy amaz lenne, hanem azt, hogy ez valóban ez, amaz pedig amaz, s ezzel szintetizálom a sokféleséget (*Mannigfaltigkeit*). Ezzel Kant, hogy így mondjam, „elhatárolódott" Berkeley-től, s Hume problémájára adott egy előzetes választ. Emlékeztek ugye, hogy Hume szerint a benyomások valahonnan jönnek, de nem tudjuk honnan (tehát anyagból vagy szellemből, vagy bármely szubsztanciából). Kant lesöpri a kérdést, mivel az észlelések forrását „magánvaló dolognak" tekinti, amit nemcsak hogy nem ismerünk, hanem megismerhetetlen is. Pontosabban szólva az első kérdésre (mit tudhatunk?) adott válaszban a „magánvaló dolog" semmi szerepet nem játszik.

Ebből adódik a transzcendentális filozófia feladata (a megismerés vonatkozásában). Ítéleteim semmi másra nem vonatkozhatnak, mint a lehetséges tapasztalatra, azaz az a priori szemléleti formák szintézisében adottra. A kérdés tehát az: hogyan lehetségesek a priori szintetikus ítéletek?

Erre a kérdésre válaszol a transzcendentális logika.

Megismerésünknek (így folytatja) az elmében (*Gemüt*) két forrása van: egyrészt a képzetek, benyomások felfogása, azaz *receptivitás*, másrészt a képzetek, benyomások alapján magának a dolognak, a tárgynak felismerése/megismerése, azaz *spontaneitás*. Az előbbi által adott a tárgy, a másik által elgondolt a tárgy. Mindkét forrás vagy tiszta, vagy empirikus. Empirikus, ha az első forrás érzéki tapasztalatot tartalmaz (például János-hegy), tiszta, ha ezt nem tartalmazza (például emberiség). Lehetségesek a priori tiszta képzetek és fogalmak (például tér vagy okság), empirikusak azonban csak az a posteriori képzetek és fogalmak, azaz a tapasztalatból eredők. A receptivitás forrása az észlelés, percepció, míg a spontenaitás forrása az értelem (*Verstand*). Egyik sem játszik fontosabb szerepet a másiknál. A képzet nem tud gondolkozni, míg az értelem nem tud elképzelni. Csak együtt vezetnek megismeréshez. Igen fontos, hogy Kant nem tesz különbséget külső és belső tapasztalat, tehát érzéseim megtapasztalása és az érzékelésem között.

A logika (amelyre most rátér) az értelem általános szabályainak tudománya. Az utóbbi két részből áll: elemi logika és organon. Az előbbi az értelem általános használatát összegzi, a második speciális használatát veszi figyelembe. Az elemi logika is két részre, az általános és az alkalmazott logikára oszlik. Kant azonban ezentúl kizárólag az általános logikával, a tiszta logikával fog foglalkozni, azzal a logikával, amelynek a priori elvei az értelem kánonját alkotják. Ez a logika a tiszta észtanhoz (*Vernunftlehre*) tartozik.

Az a logika, amely a megismerés minden tartalmától absztrahál, a transzcendentális logika. (Az *organont* Kant majd később, a dialektikával foglakozó részben értelmezi.) Az előbbihez Kant még egy – a rendszere számára fontos – megjegyzést tesz, hogy nem minden a priori ismeretet tekint transzcendentálisnak. Csak azokat, melyek által megismerhető az, hogy hogyan alkalmazhatók bizonyos képzetek és fogalmak a priori. (Így a tér, de a háromszög fogalma sem transzcendentális, holott mindkettő a priori.)

A legfontosabb, legélesebb választóvonal az empirikus és a transzcendentális szféra között feszül. Tudjátok, persze, hogy ez így van majdnem minden jelentős filozófiában. Csakhogy többnyire elsiklanak felette, vagy

egyesíteni próbálják a kettőt, azaz „transzcenzust" követnek el. Kant számára azonban alapvető e kettő éles elválasztása. Mondhatnánk azt is, hogy ez a szigorú különbségtevés, a világot (az embert beleértve) két féltekére való szétválasztás a transzcendentális filozófia lényege, alapja. Ez lesz Kant szerint a tiszta megismerés tudománya.

Mint megelőlegeztem, Kant a logikát két részben elemzi: mint transzcendentális analitikát és mint transzcendentális dialektikát. Mivel az utókor (ahogy én is) az utóbbinak tulajdonítok nagyobb fontosságot, a transzcendentális analitikát csak nagyon vázlatosan mutatom be. Hozzátenném azt is, hogy bár Kant hangsúlyozza, lényegesen meghaladta az arisztotelészi logikát, s hogy az ő logikája nem formális, mint Arisztotelészé volt, magam részéről ezt nem így látom, inkább arra a következtetésre jutnék, hogy Kant az arisztotelészi logikát a korában elterjedt formájában ismerte.

A transzcendentális logika analitikus szekciói az értelmet (*Verstand*) tanulmányozzák, elsősorban az értelem fogalmait és alapelveit. Méghozzá ezek szisztematikus összefüggésében. Mindig hangsúlyozva, hogy ezek az alapfogalmak és alapelvek mentesek minden empíriától, érzéki tapasztalattól. Mondhatnám, ez magától értetődő, minthogy mind a priori „tiszta" fogalmak. Nem középkori értelemben „*ante rem*" (dolgok előtti), hanem dolgokról való tapasztalat „előtti" értelemben is. Az értelem funkciója fogalmak által való, *diszkurzív* (nem intuitív) megismerés, azaz az értelem a megismerőképesség. A gondolkodás, hangsúlyozza Kant, fogalmakban való gondolkodás. Vagy az értelem fogalmaiban (amiről ő most beszél), vagy az ész fogalmaiban (azaz a filozófiai gondolkodásban, ahogyan ő most beszél). Az értelem ítélet formájában gondolkozik, de ha elvonatkoztatunk azt ítéletformától, akkor a kategóriatáblázathoz jutunk.

Ezek a fogalmak természetesen hagyományosak. A mennyiség fogalmai (általános, különös, egyes), a minőség fogalmai (igenlő, tagadó, végtelen), a reláció fogalmai (kategorikus, hipotetikus, diszjunktív) s végül a modalitás fogalmai (problematikus, asszertórikus, apodiktikus).

A tiszta fogalmak felsorolása és értelmezése vezeti be a megismerés folyamatához szükséges a priori „tiszta szintézis" értelmezését. Kövessük a folyamatot: kezdődik a (dolgok) sokféleségének szintézisével a tiszta képzetben. Erre épül ennek a sokféleségnek a szintézise a képzelőerőben (*Einbildungskraft*). Azonban mindez még nem megismerés, csak annak az előfeltétele: mondjuk maga a megismerendő tárgy, míg a fogalom az, amely

ezt a sokféleséget tiszta szintézisben végül egyesíti. (Tudnotok kell, hogy erre a szakaszra egy hatalmas Kant-irodalom épül.) De hadd folytassam (szintén röviden).

Az előbbi táblázat az értelem kanti fogalmainak funkcióit sorolta fel, de a tiszta értelem fogalmai úgy is osztályozhatók, ahogy azt Arisztotelész tette, mindig objektumokra való vonatkozásukban. Ezek az arisztotelészi kategóriák. *Kvantitás* (egy, néhány, mind), *kvalitás* (realitás, azaz valóságosság, tagadás, korlátozás), *reláció* (szubsztancia-akcidencia, ok-okozat, s kölcsönhatás a cselekvő és a szenvedő között), végül *modalitás* (lehetőség-lehetetlenség, létezés-nemlétezés, szükségszerűség-véletlen).

Az első két kategóriacsoportban szereplő kategóriákat Kant matematikaiaknak, a második kettőben felsoroltakat dinamikus kategóriáknak nevezi. Funkciójuk (az a priori szintetizált sokféleség a priori fogalmakkal történő szintézise), azaz a diszkurzív megismerés, azonos, azonban objektumuk, alkalmazásuk különböző.

Mindez nagyon bonyolultnak tűnik, de voltaképpen igen egyszerű. *Igen közel áll a józan észhez.* Ez könnyen belátható, ha elkövet az ember egy filozófiai tisztességtelenséget azzal, hogy megfosztja a gondolatmenetet a filozófiai terminológiától. Ha az emberi gondolkodás genezisét vesszük figyelembe, azonnal rá fogunk erre jönni. Eltekintek az emberi nem, illetve az egyes ember (*filogenezis, autogenezis*) fejlődésének párhuzamosságától s csak az egyes ember gondolkodásának kialakulását vesszük szemügyre, azonnal belátjuk, hogy Kant fején találta a szöget. Az újszülött először foltokat, fényt, lát, hangokat hall, majd kialakul az első szintézis, a tárgylátás, majd a tárgyazonosítás, nyúl a tárgy után (tér és idő). Az a priori értelem, amit minden emberi nyelv képvisel, erre a tapasztalatra vonatkozik, ezeket a tárgyakat nevezi meg, majd ezek között a tárgyak közötti összefüggést hozza létre. Amikor egy hároméves azt kérdezi: „miért esik az eső?", akkor a kauzalitásra, az okságra kérdez. S erre nem azáltal jut, hogy ezerszer megfigyelte, hogy egyvalami mindig egyvalamit követ (mondjuk, anyuka jön, amikor sírok). Ez a fajta tapasztalat ugyanis jellemző számos állatfajra is. De a „miért így és nem úgy" kérdése bizony nem. Kant egyetért Leibniz azon gondolatával (melyet nem ismert), hogy semmi sincs az értelemben, ami ne lett volna az érzékekben, kivéve magát az értelmet. Azonban ami Leibniznél egy zseniális bon mot, azt most Kant kibontja, végigelemzi, igazolja. Észlelés, szintézis, képzelőerő, szintézis, maga a tárgy a priori szem-

életi formában adva. Majd az értelem, azaz nyelv, megnevezés, fogalomra hozás (szintézis), ez az emberi megismerés kialakulásának története. Ha egyszer valaki ezt nekünk bemutatja, azt mondjuk, hogy persze! De valakinek előbb el kell mondania a történetet. Amikor ma a homo sapiens „kognitív forradalmáról" beszélünk, ennek az elmének a kialakulását (az „a priori kategóriák" kialakulását) nevezzük meg.

Ez a „modernizálás" nem távolít el Kanttól, aki egy helyen az általános tudatról mint „őseredeti tudatról" (*ursprüngliches Bewusstsein*) beszél. Különösen világos az alapgondolat a transzcendentális értelmi fogalmakról írott összefoglalásban (27. §). Egyetlen tárgyat sem tudunk, folytatja, kategóriák nélkül elgondolni, s egyetlen elgondolt tárgyat sem tudunk megismerni szemlélet (*Anschauung*) híján, amelyek ezeknek megfelelnek. Amennyiben a tárgy adott, empíriáról beszélünk. Az empirikus megismerést tapasztalatnak nevezzük. Következésképpen a megismerés a lehetséges tapasztalat tárgyának megismerése. Mi több, amikor Kant a „háromszoros szintézisről" beszél, mely szükséges minden megismeréshez – mint képzet, szemlélet, képzelőerő, fogalmi felismerés: azaz megragadás, azonosítás (a lehetséges tapasztalat a priori okairól, illetve alapjairól szóló fejezetben) –, azt a folyamatot írja le, amelyet köznyelven és rövidítve az előbbiekben nektek szemtelenül előadtam.

Ahogy a legtöbb filozófus, s majdnem minden rendszeralkotó, Kant is fontosnak tarja, hogy azt, amit feltételezett, azaz elméletének igazságát demonstrálja, dedukcióval igazolja. Ez mindegyiküknek sikerül is, azaz saját előfeltevéseiket mindig sikerül igazolniuk. Ahogy Spinoza mondta: „*quod erat demonstrandum*", ez kellett bizonyítani. Ezt teszi Kant a *transzcendentális dedukció*ban, amelynek keretében nagyobb részletességgel mutatja be gondolatmenetét és állítja szembe másokéval, így például Locke-éval. Kant úgy határozza meg a transzcendentális dedukciónak a metafizikai dedukciótól való különbségét, hogy míg a metafizikus dedukció az a priori kategóriák eredetét a gondolkodás logikai funkcióiból származtatja, addig a transzcendentális dedukció ennek a lehetőségét mint a tárgyak szemléletének és elgondolásának lehetőségét általában. Ez az a pont, melynek alapján Kant saját logikáját – az arisztotelészivel szemben – nem tisztán formálisnak tekinti.

Nem tudom a transzcendentális dedukciót veletek részletesen megismertetni (bár máris mazsoláztam belőle), de egyes gondolatmeneteket nem hagyhatok figyelmen kívül.

Kezdem Kant dedukciójának 16–17. §-aival. Ezekben Kant az *appercepció* eredendő szintetikus egységét elemzi. Azt, hogy az „én gondolkodom" minden képzetet kísérhet, mivel semmit sem tudunk elképzelni, amit ne tudnánk elgondolni (megnevezni, teszem hozzá). Az a képzet, amely a gondolkodás számára adott (előlegezett) a szemlélet (*Anschauung*). Azaz a szemlélet minden sokféleségének (*Mannigfaltigkeit*) szükségszerűen kapcsolata van az „én gondolkozom"-mal, ugyanazon szubjektumban (énben), amelyik szemlél. Ez a képzet (a szemlélet) a spontaneitás aktusa, s így nem tekinthető az érzéki benyomáshoz tartozónak. Ezt nevezi Kant *„tiszta appercepció"*-nak vagy *„eredendő appercepció"*-nak, szemben a pusztán empirikus appercepcióval, mert ez az öntudat (*Selbsbewusstsein*) az „én gondolom" előfeltétele, amely mindig állandó, azonos. Beszélhetünk tehát az öntudat transzcendentális egységéről, minden tudás a priori feltételéről. (Gondolom, emlékeztek Locke elméletére az Én identitásáról. Nála az emlékezés, amely szintén az öntudat megnyilvánulása, az Én identitásának forrása. Látjátok, hogy Kant számára ebben a szakaszban mindig a tudás, az igaz tudás lehetőségének a kérdése áll a középpontban, s a személyiség identitásának kérdését is ebből a szemszögből világítja meg.) Az Én, mint egy egyszerű képzet, nem tartalmaz sokféleséget, teszi hozzá Kant, ez csak a tőle különböző eredetű szemléletben, a sokféleség a priori szintézisében adott, és a kettő csak a tudatban való összekapcsolásban (*Verbindung*) gondolható el. Én tehát tudatában vagyok önazonosságomnak (*identisches Selbst*), azaz minden a szemléletben adott képzetemnek, s ezeket ezért önmagamnak tulajdonítom. (A későbbiekben, a 25. §-ban, Kant visszatér a kérdésre.) Nem úgy vagyok önmagam tudatában, ahogy magamnak látszom, de úgy sem, ahogy én vagyok, hanem hogy vagyok (*dass ich bin*). A 18–19. §-aiban Kant hangsúlyozza, hogy az appercepció transzcendentális (empíriát, azaz tapasztalatból eredő képzetet közvetlenül nem tartalmazó, nem az úgynevezett reproduktív képzelőerő segítségével előállított) egysége objektív, míg az appercepció empirikus egysége, persze, szubjektív. Mi akkor az ítélet? Nem más, mint a már adott ismereteinket az appercepció objektív formájára hozni. Ezek objektíven érvényes (*gültig*) ítéletek.

Megint megismétli, hogy egy dolgot elgondolni és tudni nem azonos egymással (22. §). A megismerésnek ugyanis két alkotórésze van. A fogalom (kategória), ami által a dolog, mint dolog, elgondolt és a szemlélet (*Anschauung*), ami által a dolog, mint dolog, adott. Ha a fogalomnak nem

„adott" tárgy, akkor nincs mit megismerni. A 24. §-ban Kant egy új szereplőt mutat be, „a képzelőerő transzcendentális szintézisének" fogalmát. A képzelőerő olyan képesség, írja, amely a nem jelenlévő tárgy szemléletét létrehozza. Bár a szemlélet észlelés (azaz empirikus), a képzelőerő nem az. Ezért a képzelőerő spontenaitás, mint az értelem, s így produktív képzelőerőnek is nevezhetnénk. Mivel a jelen nem lévő felidézett tartalom maga szemléleti, azaz empirikus, a képzelőerő nem játszhat szerepet az a priori megismerés lehetőségei között. (Ebből, mint látni fogjátok, bizonyos nehézségek következnek majd a harmadik *Kritiká*ban.)

Miután Kant befejezte az értelem tiszta fogalmainak, mint minden lehetséges tapasztalat előfeltételeinek, s ezzel a megismerésük lehetőségének elemzését, a transzcendentális dedukciót mindennek okairól, illetve alapjairól való elmélkedéssel folytatja. Elsősorban a különböző szintézisek értelmezésével, különös tekintettel az értelemnek a tárgyához való viszonyával, továbbá a képzelőerő főszerepének taglalásával. Az utóbbira itt bővebben tér rá a korábbiaknál. A tiszta képzelőerőt a lélek (*Seele*) alapképességének írja le, amely minden a priori megismerés alapja, mivel minden szintézisben döntő szerepet játszik.

Kedves hallgatóim, itt kerül elő egy fontos meghatározás, amely elengedhetetlen mindhárom kanti *Kritika* megértéséhez. „A jelenségek rendjét és szabályait annak, amit természetnek nevezünk, magunk visszük belé, különben sosem lelnénk rájuk." Ez, persze, nem csak a természeti törvényekre, hanem a társadalmi (történelmi) jelenségek szabályszerűségére is vonatkozik.

Immár elérkeztünk a transzcendentális analitika második részéhez. A transzcendentális fogalmakat már ismerjük, most az alapelvekre kerül sor, azaz a transzcendentális ítélőképesség értelmezésére. Az ítélőképesség, mint azt már tudjátok, a megismerő képességekhez (értelem, ész, ítélőképesség) tartozik. Az a kérdés merül fel, hogyan lehet a priori fogalmakat, transzcendentális kategóriákat egyáltalán az érzéki észlelésből eredő szemléletre, tehát dolgokra alkalmazni? Itt a szubjektum/objektum régi kérdése ismétlődik meg egy másik szinten, a kategóriák/személetben adott dolgok szintjén. Ezt a problémát oldja meg (vagy véli megoldani) Kant a transzcendentális sémák bevezetésével. Ezek „közvetítenek" a kategóriák és az észlelt dolgok között, mivel egyrészt „intellektuálisak", azaz a prioriak, másrészt érzékiek, elképzelhetőek, elképzeltek. Ezek a sémák a következők:

a szubsztancia sémája (a dolog időbeli azonossága, megmaradása), a kauzalitás sémája (a sokféleség egymásutánja, amennyiben szabályt követnek), a közösség, azaz a kölcsönhatás sémája, az egyik és a másik mindenkori együttes jelenléte szabályok szerint, a valóság sémája (együttlétezés egy bizonyos időben), a szükségszerűség sémája (egy dolog minden időkben való létezése).

Mindebből láthatjátok, hogy Kant nem akart lyukas helyet hagyni rendszerén kritikusai számára, minden ellenvetést előre kiszúrt és kizárt. Igaz, ez egyetlen filozófusnak sem sikerült, még a legnagyobbnak sem (Kant Arisztotelész-kritikáját ne vegyétek figyelembe, az ellentmondás elvének értelmezése kapcsán sem, ő ugyanis szemmel láthatóan nem az eredeti szövegekkel dolgozott.)

Hogy a tiszta értelmi fogalmaknak a lehetséges tapasztalatra való alkalmazása vagy matematikai, vagy pedig dinamikai, azt a kategóriák esetében is láttuk. Most az alapelvek estében látjuk viszont, mivel ezek éppenséggel az előbbiek objektív alkalmazásának szabályai, mint a szemlélet axiómái, az észlelés anticipációi, a tapasztalat analógiái és az empirikus gondolkodás posztulátumai.

Röviden csak a posztulátumokra fogok kitérni. Majd meglátjátok, miért. Ezek ugyanis a modalitás kategóriáit (lehetőség, valóság, szükségszerűség) értelmezik. Az említett kategóriák, Kant szerint, nem adnak ismeretet, hanem a már meglévő ismeretre vonatkozóan teszik fel a kérdést, hogy vajon lehetségesek-e, valóságosak-e vagy pedig éppen szükségszerűek-e? Az ok, amelyért ezt a szakaszt emeltem ki az, hogy ezzel kapcsolatban tér rá Kant (kizárólag a könyv B-változatában, amit most követek) az idealizmus cáfolatára.

Idealizmusnak azt a nézetet tekintem, írja, mely szerint a dolgok létezése a rajtunk kívül lévő térben kétséges, illetve bizonyíthatatlan, vagy pedig téves és lehetetlen állítás. Az első esetre példa Descartes, a másodikéra a dogmatikus Berkeley filozófiája. Nos, a dogmatikus idealizmus elkerülhetetlen, ha a teret a dolgok tulajdonságának tekintjük. Mi azonban, teszi hozzá, megszüntettük a dogmatizmus okát már a transzcendentális esztétikában. Feltehetjük ugyanis, hogy benyomásainkat valami külsőtől kapjuk anélkül, hogy egy dolgot ennek hatására tapasztalnánk. S akkor arra is rájöhetünk, hogy a Descartes által elemzett belső tapasztalat, az „én gondolkodom", feltétele a külső tapasztalat, mivel én mindig valamin gondolko-

dom. Azonban, tette hozzá, az értelem, mint tudjuk, csak arra vonatkozhat, ami adott, s az, ami adott, amit észlelünk, azok benyomások, s nem azok forrása. Abból, hogy a magánvaló dolog megismerhetetlen, nem következik, hogy nem létezik, ellenkezőleg, nagyon is létezik, mert, ha nem létezne, nem érzékelnénk egyáltalán semmit. Nem tudjuk egyetlen dolog lehetőségét sem pusztán egy kategória alapján belátni, mivel ehhez szemléletre (*Anschauung*) van szükségünk.

Már politikai esszéinek bemutatásakor is találkoztatok Kantnak azzal a kellemes szokásával, hogy gondolatmenetét időnként költői betétekkel párnázza ki. Ez még főmunkáira, így *A tiszta ész kritikájá*ra is jellemző, főleg a második, a dialektikát elemző részre. De itt is (az analitikában) kapunk ebből egy kis kóstolót. Eddig a tiszta értelem birodalmában utaztunk, azt rendesen végig is jártuk – írja. Azonban ez a birodalom csak egy kis sziget megváltoztathatatlan határokkal körülvéve. Ez az igazság szigete, amelyet a vélemények és hiedelmek hatalmas óceánja vesz körül, ahol a hamis reményekkel magukat kecsegtető hajósok kalandoznak. Mielőtt az óceánra merészkedtünk volna, e kis szigetet fedeztük fel, amelyben eget nem leltünk, nem tudtunk meg semmit az értelem használatának határairól. Hiszen kiderült, hogy az értelem fogalmai transzcendentális használatra alkalmatlanok, s csak empirikus használatra alkalmasak.

A tiszta értelmi kategóriák transzcendentálisak, de ettől még nincs transzcendentális használatuk. A jelenségek világában tevékenykednek, a jelenségek (*fenomena*) világa, az empirikus világ, a természet világa, az emberi világ, a szintúgy természetként létező történelem világa a megismerés tárgya. Azok lehetősége az igaz állítások, ítéletek lehetőségének forrása. S ezzel negatíve hírt ad a *noumenon*ról, a magánvalóról is, amennyiben igazolódik, hogy ott semmi keresnivalója nincsen.

A világ két világból tevődik össze: a *mundus noumenon*ból és a *mundus phænomen*ből, azaz: a pusztán elgondolható világból és a tapasztalható világból. Az előbbi (a *mundus noumenon*) határt szab az utóbbinak. Itt már sejtésetek lehet a szigetet körülvevő óceánról. A transzcendentális hely (*Ort*) e kettő határán gondolható el, azaz van.

Eddig fogalmatok sem lehetett arról, hogy miért adja könyvének Kant azt a címet, hogy *A tiszta ész kritikája*. Mindeddig csak a tiszta értelemről volt szó, mi több, annak a *mundus phænomenon*ban, a jelenségvilágban, az empíriában, a lehetséges tapasztalat, a természet világában, az igaz tudás

világában betöltött szerepéről. Most jutottunk el a határig (a *mundus phænomenon* és a *mundus noumenon* határáig), s mire lelünk itt? A semmire, illetve a semmi fogalmára. Semmi, mint üres fogalom tárgy nélkül, semmi, mint egy fogalom üres tárgya, semmi, mint üres észlelés tárgy nélkül és semmi, mint tárgy fogalom nélkül.

Most már izgatottan várunk, hogy mi történik, ha elhagyjuk a kis szigetet és hajózni kezdünk a viharos óceánon. A „semmi" nem sok jót ígért. Azonban ki fog derülni, hogy az óceán sokkal érdekesebb magánál a kis szigetnél. Igaz, nem fogunk biztos talajt érezni többé a lábunk alatt, de nagy kalandban lesz részünk.

Kedves hallgatóim, ugye emlékeztek Kant három fő kérdésére: mit tudhatunk, mit kell tennünk, miben reménykednünk? Úgy tűnik, hogy az első kérdésre már megkaptuk a választ. A lehetséges tapasztalat tárgyait, a jelenségvilágot (*mundus phænomenon*), azaz a természetet, az emberi természetet beleértve, elvileg megismerhetjük. A természetről való állításaink, így a természettudomány állításai is, lehetnek igazak vagy tévesek. E természetre, azaz a jelenségvilágra vonatkozóan beszélhetünk okságról, szükségszerűségről, lehetőségről, mivel erre bármely a priori kategória alkalmazható.

Mindez rendben is lenne. Csak arra nem kaptunk még mindig választ, hogy miért viseli ez a könyv *A tiszta ész kritikája* címet.

Kedves hallgatóim, sajnálom, de egy egész tanítási órával meg kell toldanom ezt az előadást ahhoz, hogy akár csak felületes betekintést is nyújtsak nektek a transzcendentális logika második részébe, a transzcendentális dialektikába. Oda, ahol az érzékelés és értelem világából egyenesen az ész világába, mi több, a tiszta ész világába csöppenünk.

A „tiszta ész" fogalmának bevezetéséhez először a transzcendentális látszat fogalmát kell Kantnak bevezetnie. Ugyanis Kant a transzcendentális dialektikát magát a „látszat logikájának" nevezi. A „látszat" nem azonos a valószínűséggel (az, mint tudjuk, az értelem kategóriája), sem pedig a jelenséggel, ugyanazon okból. A transzcendentális látszat olyan alapelvek alkalmazása, illetve az alapelvek olyan alkalmazása, mikor azokat nem a tapasztalatra alkalmazzuk, s ezért ellenőrizhetetlenek. Alapelveknek a tapasztalaton kívülire való alkalmazása úgy, mintha azok tapasztalhatók lennének, határátlépés (transzcenzus). De hiába is cáfoljuk meg az ebből a határátlépésből eredő tételeket, ez nem szünteti meg a látszatot, az igazság, a valóság látszatát. Ez a látszat az Ész természetéből ered, mivel az észnek

hajlama van arra, hogy a nem tapasztaltat valósnak és igaznak tekintse. A transzcendentális dialektika, teszi hozzá Kant, arra hivatott, hogy a transzcendentális látszatot, azaz a szubjektív alapelveknek objektívként való tételezését, leleplezze, de, mint már említette, ez nem fog sikerrel járni, mivel itt szükségszerű látszatról, illetve illúzióról van szó. A tiszta ész dialektikája (önellentmondásai) elkerülhetetlen.

Már tudjuk, hogy a tiszta ész dialektikája elkerülhetetlen, de eddig még mindig vajmi keveset tudunk a tiszta észről. Türelmetlen kíváncsiságunkat végül Kant most és itt kezdi el kielégíteni.

Mielőtt a „tiszta ész" értelmezésére rátérne, Kant előbb lelkesen ünnepli az észt (*Vernunft*), mint a legfőbb (felsőbb, *obere*) megismerőképességet. Ez a megismerőképesség is természetesen a priori, de számos készséggel rendelkezik, amely az értelemnek nem sajátja. Így például közvetlen ítéletet is képes alkotni s fogalmakat is képes létrehozni. Így, az értelemmel szemben, nem szabályok, hanem alapelvek (*Prinzipien*, görögül *archai*) alkotásának és alkalmazásának képessége is. Míg az értelmet úgy írhatnánk le, mint a jelenségek egységét szabályok alkalmazásával létrehozó képességet, az észt, mint azt a képességet, amely az értelem szabályait alapelvek segítségével rendezi. Nos, hogyan és mit képes megismerni az ész? A különöset (*das Besondere*) az általánosban.

Kedves hallgatóim, gyorsan átugrom az ész logikai használatának elemzését, mert látom, hogy türelmetlenül és kíváncsian várjátok a tiszta ész dialektikájának bemutatását. Az ész, mint tudjátok, nem elégszik meg a szolid logikai feladat végrehajtásával, azzal, hogy a feltett feltételére kérdezzen, annak feltételére és így tovább, hanem a feltétlen (*das Unbedingte*) megragadására törekszik. Ez (a feltétlen ismeretére való irányultság) a tiszta ész alapelve, ezzel (továbbá egyéb alapelveivel) a jelenségvilághoz viszonyítva transzcendenssé válik, minden empirikus használatra alkalmatlanná.

Ezzel Kant beindítja a tiszta ész elemzését s egyben kritikáját. Előbb a transzcendens fogalmak majd a dialektikus észkövetkeztetések (*Vernunftschlüsse*) bemutatásával. (Ne felejtsétek el, hogy bár ezt Kant itt nem hangsúlyozza, ő is, mint filozófus, észfogalmakban gondolkozik, már csak azért is, mert ahhoz, hogy az értelem fogalmainak használatát a maga általánosságában bemutassa, továbbá, hogy a tiszta ész határátlépését kritizálja, észfogalmakra van szüksége, olyan fogalmakra, alapelvekre, amelyek csak részben, közvetetten vonatkozhatnak tapasztalatra.)

Kant itt bevezeti a transzcendentális eszme (*Idee*) fogalmát, amelyet megkülönböztet a platóni ideáktól. Érdekes módon a transzcendentális eszme bemutatását politikai hitvallással kezdi. Az emberi szabadság „legfőbb eszméjével", amely a törvények által biztosított szabadság eszméje, ahol minden ember szabadsága minden más ember szabadságával együtt érvényesül (aminek a boldogság csak következménye lehet). Ez egy szükségszerű eszme (*notwendige Idee*). Kedves hallgatóim, innen is láthatjátok, hogyan kapcsolódik Kant egész filozófiája a felvilágosodáshoz és a liberalizmusnak való feltétlen elkötelezettséghez.

Ilyen eszme (az ész eszméje) a természet és a történelem célszerű fejlődése és haladása is, egy eszme, amellyel a politikai írásokkal kapcsolatban már találkoztunk, s a harmadik *Kritiká*ban még találkozni fogunk. Egyelőre csak annyit, hogy a transzcendentális eszmék Kant szerint három osztályba (*Klasse*) sorolhatók. Az első esetben a gondolkodó szubjektum abszolút, feltétlen egységére vonatkoznak, a második esetben a jelenség feltételei sorának abszolút egységére s végül a harmadik esetben az elme minden tárgyának feltétlen, abszolút egységére. Az első osztályba tartoznak a pszichológiai, a másodikba a kozmológiai, a harmadikba a teológiai eszmék.

Az ész eszméinek bemutatása után Kant sort kerít a tiszta ész dialektikus következtetéseinek bemutatására. Ezekből is, érthetően, három „osztály" létezik. Az elsőbe tartoznak a *paralogizmusok*, a másodikba az *antinómiák*, a harmadik pedig a „tiszta ész ideálja".

Vegyük sorra mindezeket úgy, ahogyan azt Kant teszi.

Kezdjük a paralogizmusokkal. A logikában akkor beszélünk paralogizmusról, mikor a következtetés formája hamis, legyen bármi is a tételek tartalma. A transzcendentális logika azt igazolja, hogy transzcendentális oka (feltétele) van a formailag hamis következtetésnek. A hamis következtetés gyökere az emberi elmében van, s ez egy elkerülhetetlen, de nem feloldhatatlan illúziót hoz létre.

Kezdjük a racionális pszichológiával, amelynek alaptétele: „én gondolkodom". Ez a paralogizmus az Ént mint gondolkodó lényt, dolgot, mint létezőt feltételezi. Tételei: a lélek szubsztancia, minőségében egyszerű, minden időkben numerikusan azonos egység, s mint ilyen viszonyul a térben lehetséges dolgokhoz. Ezekből fakad minden lélektanban a lélek egyszerű anyagtalanságának elve. (Gondolom, emlékeztek még a középkori filozófiára: az „egyszerű" annyit jelent, hogy nem összetett, homogén, nincsenek

részei, oszthatatlan, így fel sem bomolhat: örök.) A lélek szubsztancia, tehát örök.

Csak az első paralogizmus kritikájára térek rá röviden. Hogy hangzik itt a következtetés? Felső tétel: Az, ami pusztán szubjektumként gondolható el, az szubjektumként létezik is, tehát szubsztancia. Alsó tétel: Egy gondoldó lényt, amelyet egyedül ennek gondolunk el, csak szubjektumnak gondolhatom el. Következtetés: Tehát egyetlenegy gondolkodó lény létezik csak, s az szubsztancia.

Kant összefoglaló kritikája pedig körülbelül így hangzik: A racionális pszichológia látszatról beszél, mivel az ész egyik eszméjét (a tiszta Intelligencia) összekeveri, illetve összetéveszti egy gondolkodó lény bonyolult és sokféleképpen értelmezhető, meghatározhatatlan fogalmával. Az a mondat: „én gondolkodom, gondolkodva léteztem", empirikus tétel, mivel belső tapasztalatot mond ki. Nem magáról a dologról, hanem egy jelenségről mond ki valamit. Ezért a felső tételből és az alsó tételből (amelyek heterogének, másról beszélnek) nem vonható le az említett következtetés. Az első paralogizmus a látszat világába tartozik.

Nincs időnk kitérni a második és a harmadik paralogizmus cáfolatára, fogadjuk el, hogy Kantnak, saját rendszere keretein belül, mindig igaza van. Csak annyit jegyeznék még meg, hogy megkülönbözteti a kérdéshez való kritikai hozzáállást (az övét) a szkeptikustól és a dogmatikustól, azaz a korábbi filozófiai megközelítésektől, beleértve a pszichofizikai paralelizmust, az egyetemes harmóniát, a materializmust, minden ítélet felfüggesztését stb. Ahogy a későbbiekben megjegyzi (ismét költőien), hogy mind a dogmatizmus, mind a szkepticizmus az egészséges filozófia vége, s „a tiszta ész eutanáziája".

Most végre rátérhet a várva várt fejezetekre a világfogalmak (*Weltbegriffe*) antinómiáiról, a törvények összeütközéséről (*Widerstreit der Gesetze*). E kérdés bevezetéseképpen megelőlegezi, hogy minden transzcendentális eszmét, amennyiben az feltétlen totalitást tételez a jelenségek szintézisében, „világfogalomnak" (*Weltbegriff*) fogja nevezni, míg az abszolút totalitás, azaz minden lehetséges dolog feltételeinek szintézisét általában a tiszta ész ideáljának. Az utóbbi (*ideál*) lényegében különbözik az eszmétől (*Idee*), bár arra vonatkozik. Ez a különbségtevés szükséges a most bemutatandó „látszat", a kozmológiai eszmék antinómiájának bemutatásához.

Kant most rátér az általatok már a középkori filozófiából ismert gondolatmenetek bemutatására. Mint: amennyiben a feltételezett adott, akkor

az összes feltételek s ezzel a feltétlen is adott. Ennek a gondolatmenetnek két formája van, a progresszív és a regresszív szintézis. (Ugye emlékeztek, hogyan érveltek a középkori arisztoteliánus filozófusok a végtelen regresszió és végetlen progresszió ellen, az első Ok és a Végcél, s e kettő végső azonosságának feltételezésével?) Kant ennek a gondolatnak különböző formuláit elemezve arra a következtetésre jut, hogy négy efféle kozmológiai eszme létezik, s mindegyik bemutatására sort kerít. Végül is bármely sort (progresszívet, illetve regresszívet) követ is valaki a jelenségvilágban, már eleve feltételezi a feltétlent, azaz egy eszmét – mind kiindulópontként, mind pedig végpontként. Arról van tehát Kant szerint itt szó, hogy bár a „feltételek" elemzése a jelenségvilágra tartozik, ez az elemzés azonban egy ponton átlépi a jelenségvilág határát (kezdőpont, végpont) eszmékkel, amelyek nem empirikusak. Azaz az ész egy ponton átlép saját érvényessége határán. Itt jelenik meg a konfliktus a tiszta ész alkalmazásában.

A „világfogalom", melyet létrehoz, kétféle lehet: matematikai, mint a szűk értelemben vett világfogalom, és dinamikai, mint a transzcendens természetfogalom. Később rá fog térni mindkét csoport dialektikájának elemzésére. Ezt megelőzve Kant újfent segítségül hívja költői vénáját. Egy harctérről beszél, amelyen a jobb helyzetben (az első tételben) lévőnek megengedtetik, hogy támadjon, s az a fél, amely biztos vesztes, pusztán védekezésre szorítható. Miután leírja a csata menetét, ahol hol az egyik, hol a másik kerül fölénybe, felszólít bennünket, hogy mint pártatlan nézők, ne foglaljunk állást abban a reményben, hogy a harcoló felek majd jó barátként fogják elhagyni a harcteret.

Kedves hallgatóim, üljünk tehát be páholyunkba, s figyeljük meg a harcot. Maga a harc nem ismeretlen előttünk, találkoztunk vele Kalliklész és Szókratész szellemi párharca óta számtalan jelentős filozófusnál. Arról van szó, hogy a filozófiában egy téltelt s annak az ellenkezőjét egyformán jól lehet bebizonyítani. Így a bizonyítás nem tudja eldönteni, hogy vajon a tétel vagy az ellentétel igaz. Kant abban különbözik elődeitől s utódaitól is, hogy megmagyarázza az ütközet okát. S ő is, mint Platón, megoldást kínál, a harc nézői számára. Méghozzá azzal, hogy „feloldja" az ellentétet, azaz feloldja a megoldhatatlan ellentétet. (Egy antinómia éppen azáltal antinómia, hogy a két tétel a „vagy-vagy" viszonyában van egymással, együtt és egyszerre nem lehet igaz s ezért az ellentét az ész [gondolkodás] számára megoldhatatlan.).

Helyezzük tehát magunkat végre kényelembe a Kant lefoglalta páholyunkban, hogy megnézzük, illetve átgondoljuk, a tiszta ész antinómiáit, azaz a transzcendentális eszmék egymással való küzdelmét.

Az első antinómia (matematikai).

Tétel: a világ időben kezdődött, s tere behatárolt. Ellentétel: a világnak nincs sem kezdete, sem térbeli határa, ami mind az időre, mind a térre nézve végtelen.

Második antinómia (matematikai).

Tétel: minden, a világba tartozó összetett szubsztancia egyszerű részekből áll, s általában semmi sem létezik az egyszerűn s az egyszerűek összetételén kívül.

Ellentétel: A világ egyetlen összetett dolga sem egyszerű részekből van összetéve, s ezekben semmilyen egyszerű nem létezik.

Harmadik antinómia (dinamikai).

Tétel: A természet törvényeinek kauzalitása nem az egyedüli, amelyből a világ minden jelensége levezethető lenne. Ennek (a világ jelenségeinek) magyarázatához még egy szabadság általi kauzalitást is fel kell tételeznünk.

Ellentétel: Szabadság nem létezik, a világon minden a természet törvénye szerint történik.

Negyedik antinómia (dinamikai).

Tétel: a világhoz tartozik valami, ami vagy annak részeként, vagy annak okaként, egy feltétlenül szükségszerű Lény.

Ellentétel: Egy feltétlenül szükségszerű Lény sem a világban, sem a világon kívül, mint annak oka, nem létezik.

Kant nem osztja fel a tételek és ellentételek bizonyítását két vitatkozó szereplő között, mint Platón, hanem mindkettőt, mind a négy antinómia esetében, ő maga bizonyítja be.

Kedves hallgatóim, még egy meghosszabbított óra keretében sem jut időm arra, hogy ezeket a bizonyításokat nektek bemutassam. A harmadik antinómiával amúgy is fogtok találkozni a következő órán, a második *Kritika* (a morál) értelmezése kapcsán. Itt, főleg a szabadság általi kauzalitás (szabadság mint a természetre ható ok) lehetőségének kérdését tárgyalva, Kant már megelőlegezi azt, amit *A gyakorlati ész kritikájá*ban mondani fog. Hadd őrizzük meg az itt előlegezett, Kant megértésében döntő, gondolatmenetet a következő óra számára. Legyetek türelmesek, de előtte még kitérnék néhány, szerintem fontos, kanti gondolatra.

Kant megkérdezi, hogy mi az ész érdeke, érdekeltsége (*Interesse*) ebben a dialektikában? Mindenekelőtt az, hogy kedvét leli a konfliktusokban, okok és ellentmondások keresésében. Nemigen elégíti ki a tiszta empirizmus, kíváncsi a kezdetre és a végre, a teljességre, s így végül a dogmatizmusban landol. Az utóbbihoz gyakorlati érdeke, érdeklődése is tereli, az a lehetőség, hogy saját tetteit szabadnak, a természeti determinizmustól függetlennek tudja, s így eljusson a morál és a vallás alapgondolataihoz. Mindebben részt kap az ész érdeke a spekulatív gondolkodásban, továbbá a mindebből következő népszerűség keresése is. (Tekintve, hogy a jelenségek világának értelmezése nem népszerű.) Szemben az észnek a négy tézishez fűződő érdekével, nem fűződik hasonló érdeke a négy antitézishez. De akadnak ebben egyéb érdekei is. Szereti a természet dolgait megfigyelni, s nem óhajt olyan elméleteket költeni, amelyek azoknak ellentmondanak. Végül is a platonizmus és az epikureizmus konfliktusával van dolgunk, írja. Mindkettő többet mond, mint amennyit tud.

Lassan elérkezünk az antinómiák feloldásának happy endjéhez, azonban Kant nem tesz bennünket azonnal boldoggá. Előbb még van egy s más mondanivalója a tiszta ész transzcendentális feladatairól, s különösen a tiszta ész érdekes sajátosságáról. Kant sohasem állít maga elé olyan feladatot, amelyet nem tud megoldani. A most elemzett kozmológiai eszmék esetében ez nem óriási feladat, minthogy a tárgy (természet) empirikusan adott, s csak arra kell rákérdeznünk, hogy hogyan felelnek meg ezek a tapasztalatok a kozmológiai eszméknek. Legjobb először úgy feltenni a kérdést: honnan erednek azok az eszmék, amelyek ellentétének feloldása számotokra olyan nagy nehézséget okoz, jelent? Hogyan tudjuk az ellentétet feloldani? Dogmatikus feloldásuk lehetetlen, mivel ez csak reprodukálja magát az ellentmondást. A szkeptikus feloldás kísérlete (mindkét tétel bizonytalan és bizonyíthatatlan) ugyanebbe a lehetetlenségbe torkollik. (Az elsőben a tudás tartalma marad ellentétes, az utóbbinál a nem tudásé.) Így tehát csak a kritikai feloldás lehetséges. (Tökélyre hozva tapasztalhatjátok itt a filozófiai gondolkodás jól ismert menetét. Van egy elméletem, felteszem, hogy másoknak is vannak, bemutatom, hogy a többiek képtelenek a kérdés megválaszolására, amelyet eleve úgy tettem fel, hogy csak az előre elgondolt válasz oldja meg a gordiuszi csomót, amelyet én csomóztam számukra.)

Így tehát a kozmológiai eszmék ellentétének (dialektikájának) feloldása egyszerű lesz. Már korábban feltételezték, hogy két világ létezik, az empi-

rikus világ, az empíria világa, a *mundus phænomenon* és a magánvaló (többek között a szabadság) világa, a *mundus noumenon*. Nos, az első tétel igaz a *mundus noumenon*ban, míg az ellentétel igaz a *mundus phænomenon*ban. Az egyik igazsága transzcendens, a másiké immanens. Az tiszta ész, amely mindkettőt következetesen végiggondolja, s igazságát bebizonyítja, transzcendentális. A tiszta ész a tételek esetében transzcenzust követhet el, amikor érdekét követve létezőnek tekinti azt, amit nem ismerhetünk, ami túl van a lehetséges tapasztalat határán, amíg az ellentételek esetében alapjában (bár nem teljesen) a lehetséges tapasztalat világán belül maradó tételt igazolja. Mindkét tétel igaz tehát, az egyik az egyik világra, a másik a másik világra vonatkozóan. Ellentétük így látszólagos, azaz látszat (*Schein*), mivel abból fakad, hogy az abszolút totalitás eszméjét a jelenségvilágra alkalmazzuk.

A happy end elbeszélése közepén egy igen fontos szakasszal találkozunk a tiszta ész regulatív elvéről a kozmológiai eszmék vonatkozásában, azaz a tiszta ész eszméinek regulatív, illetve konstitutív használatának megkülönböztetésével. Mivel a tiszta ész eszméi regulatív, illetve konstitutív használatának megkülönböztetése még számtalanszor fel fog merülni, érdemes már most tisztázni, hogy miről is van szó.

Röviden: egy észeszmét konstitutíven alkalmazunk akkor, amikor az észlelt empirikus világot minden lehetséges tapasztalatot meghaladva kiterjesztjük, amíg az észelvet regulatíve használjuk, ha nem tényként tételezzük a végtelen regresszust, illetve progresszust, sem nem szabunk határt annak, hanem posztuláljuk, hogy mi történhet egy efféle tapasztalaton kívüli meghosszabbítás esetén. Emlékeztek, hogy az előző előadásban már találkoztatok Kantnál az észelv regulatív használatával, amikor azt mondta, hogy helyesebb feltételezni, hogy az emberiség a jövőben a jobb felé halad, mint megrágalmazni az emberiséget. Ebben az esetben Kant a haladást posztulálta.

Ezzel elbúcsúzunk, ha csak ideiglenesen is, a tiszta ész kozmológiai eszméinek dialektikájától, és megérkezünk a dialektika harmadik szakaszához, a tiszta ész ideáljának értelmezéséhez.

Először is, mi az, hogy „ideál"? Nem ugyanaz, mint az ideák. Az utóbbiakról tudjuk, hogy még távolabb vannak az tapasztalattól, mint a kategóriák, ugyanis azokkal szemben semmiféle tapasztalatra nem vonatkoznak. Egy olyan teljességet gondolunk el általuk, amelyhez tapasztalat egyáltalán nem is rendelhető. Mi akkor az ideál? Valami egyes, egyetlen dolog

eszméje, egy olyan dologé, amelyet eszmék határoznak meg. Az emberi ész nemcsak ideákat, hanem ideálokat is tartalmaz. Ezeknek (Kant szerint) nem alkotóerejük van, mint Platónnál, hanem gyakorlati erejük, minthogy regulatív eszmék. Nos, az erény vagy a bölcsesség eszmék, de „a bölcs" az egy ideál, aki csak gondolatban létezik, de megfelel a bölcsesség regulatív eszméjének. Az ideál egyfajta őskép (*Urbild, prototípus*), amely arra szolgál, hogy magunkat hozzá hasonlítsuk, arra törekedjünk, hogy olyanok legyünk, mint az. S így nem azonos a példaképpel, amely empirikus, mint például egy regényhős vagy a mesterem alakja esetében.

Elgondolható nem egy tökéletesség, hanem minden tökéletesség prototípusa, az egyetlen eredeti őslény (*ens originarium*) ideája is, amely ugyanakkor a legfőbb létező (*ens summum*), minden lényeg lényege (*ens entium*). Ezek nem fogalmak, hanem fogalmak eszméi. Ha ezen eszméket prototípusként (azaz egyetlen eszményben egyesültként) gondoljuk el, akkor eljutunk Istenhez, mint a tiszta ész ideáljához, a transzcendentális teológiához.

Az emberi ész szükséglete, hogy saját gondolkodásának teremtményét létezőnek tekintse. Az emberi ész sajátossága, hogy meggyőzi magát valamely szükségszerű lénylétezésről, amelyben a feltétlen Egzisztenciát ismeri fel. A tiszta ész valóban tartalmaz magunkra, emberekre, vonatkozó kötelezettségeket, melyeket felismerhetünk, s e gyakorlati törvényeknek kétségtelenül nyomatékot ad, ha egy Legfőbb Lény parancsának tekintjük azokat.

Nos, folytatja Kant, a spekulatívésznek három módja van Isten létének bebizonyítására. A három istenbizonyíték: fizikoteológiai, kozmológiai és ontológiai.

A legtöbbször idézett közülük az ontológiai istenbizonyíték kanti cáfolata. Bevezetésként Kant azt állítja, hogy egy ítélet abszolút szükségszerűsége nem azonos a dolgok abszolút szükségszerűségével. (Ez igaz, csak nem világos, hogy ki ellen irányul. Leibniz például azt mondta, mint tudjátok, hogy az észigazságok szükségszerűek, míg a tényigazságok véletlenek, de ez nem akadályozta meg teodíceájában.) A lét (van, létezik, *ist, is*) nem állítmány, írja Kant, hanem a dolog helyzete, az egyes meghatározottsága. A valóságos tehát nem tartalmaz (predikátumként) többet, mint a lehetséges. Így a Legtökéletesebb Lény fogalma nem bizonyítja annak létezését. Egymillió forint fogalma azonos egymillió lehetséges és valóságos forint esetében. Így az előbbiből az utóbbira következtetni képtelenség. Ez, noha, igaz, de nem minden ontológiai istenbizonyíték volt ilyen egyszerű, legalábbis

Anzelmnél, aki kitalálta, jóval bonyolultabb volt ennél. Azaz rá Kant cáfolata nem lett volna vonatkoztatható. (Hogy más bajban szenvedett, arról tavaly esett szó.) Persze, a kanti cáfolatból nem következik, hogy Isten nem létezik, csak az, hogy maga a bizonyítás cáfolható, ahogyan az ellenétel bizonyítása is cáfolható, tehát visszajutunk a kozmológiai eszmék dialektikájához.

Kant végső argumentuma a kozmológiai istenbizonyíték ellen elsősorban Leibniz (azaz Leibniznek a Wolff-féle értelmezése) ellen irányul. A hosszú és bonyolult gondolatmenetet leegyszerűsítve úgy foglalnám össze, hogy a véletlenek sorának láncából egy szükségszerű lény létezésére nem lehet következtetni, mivel az előbbi a jelenségek, azaz a természet világába, tartozik, míg az utóbbi nem. Következik megint egy kissé költői, a német nyelvvel játszó fogalmazás: A feltétlen szükségszerűséget, mint minden dolog hordozóját, elengedhetetlennek gondolni, az emberi elme igazi (valódi) szakadéka (Abgrund). (*Abgrund* = szakadék, *Grund* = ok.)

Utolsónak Kant a fizikoteológiai istenbizonyítékot veszi szemügyre. A világban rend van, a természetben minden célszerűen van felépítve. Azonban ez empirikus megfigyelésen alapul. E között és a feltétlen örök Lény létének igazolása között híd nem vezet át.

A három istenbizonyíték cáfolatát követi az összefoglalás: minden az ész elvein alapuló spekulatív teológia kritikája. Kant nem vonja kétségbe, hogy léteznek gyakorlati, azaz elsősorban morális törvények, s hogy ezek, bár nem tételezhetik fel egy felső morális hatalom létezését, mégis posztulálhatják azt. Hiszen, mint már eddig is láttátok, mondjuk, a haladás példáján, egy eszme regulatív használata megengedi, némelykor meg is követeli, annak posztulálását (ez lehet; ez kell, hogy legyen; ezt kell tenned). Azonban erről nem beszélek tovább, mivel a következő két előadásban többször kell ezekre a kérdésekre kitérnem.

A következtetés a következő: Az ész pusztán spekulatív használata a teológiában teljesen terméketlen. (Ami, mint Kant sejteni engedi, a praktikus használatra, azaz a moráltcológiára nem vonatkozik.) Az ész pusztán spekulatív használatban egy ideált alkot, amelynek létezését sem igazolni, sem cáfolni nem lehetséges.

A transzcendentális eszményeknek (ideáloknak) nem lehet ismeretadó képességük, van azonban egy remek és elengedhetetlen regulatív használatuk, amennyiben az értelmet egy bizonyos cél felé irányítják. Bár az csak egy eszme (*focus imaginarius*), amelyből az értelem kategóriái, s ezzel is-

meretek, nem fakadnak, de egységesítésükhöz és kiterjedésükhöz segítséget nyújtanak.

Ugye emlékeztek, hogy az ész azon képessége, hogy az általánosban megtalálhatja a különöset, volt az ész bemutatásának egyik kiinduló pontja. Némi kalandozások után Kant itt visszatér egy kozmetikázott hagyományhoz, a kissé módosított szillogizmusokhoz. Engedelmetekkel most én ugrom egyet, habár nem az empíriából a tiszta eszményhez, csak vissza néhány oldal átugrásával, az újra előkerült alapelvekhez.

Minden olyan szubjektív alapelvet, amely nem az objektum természetéből fakad, hanem az ész érdekéből, ezen tárgy megismerésének bizonyos lehetséges tökéletessége szempontjából, az ész maximáinak nevezi. (Ez egy úgynevezett „nomináldefiníció". Kant megmondja, hogy mit ért egy fogalom alatt, ebben az esetben, hogy milyen értelemben fogja ezek után a maxima szót használni.) A spekulatív ész maximái a spekulatív ész érdekén (*Interesse*) alapulnak, habár az a látszat keletkezhet, mintha objektív elvek lennének. S amennyiben maximáknak tekintjük őket, annak, amik, akkor nem vezetnek tényleges ellentmondáshoz, mivel csak az ész egymásnak ellentmondó érdekét fejezik ki. Ilyen például a maxima, amely rendet fedez fel a természetben.

A tiszta ész eszméi így nem lehetnek önmagukban dialektikusak (azaz nem mondhatnak ellent egymásnak), kivéve, ha hibásan alkalmazzák őket, amikor is csaló látszatot hoznak létre. A tiszta ész eszméi nem alkalmasak transzcendentális dedukcióra sem, de valamiféle dedukcióra mégis alkalmasnak kell lenniük. Ezzel a kérdéssel fejezzük be *A tiszta ész kritikája* ügyének (*Geschäft*) tárgyalását.

Mi a végkövetkeztetés? Az, hogy a tiszta ész, amely a kezdetben azt ígérte, hogy ismeretünket, tudásunkat a lehetséges tapasztalaton túlra szélesíti, egységesíti, végül is csak regulatív eszméket produkál, amelyek mégis szélesebbre tárják a kaput, minthogy nagyobb egységbe nyújthatnak belátást, mint azt az értelem empirikus használata megengedi. Ami a dialektikát illeti, nem volt vele felesleges részletesen foglalkozni, mert bár tisztában vagyunk az ész érdekével, s azzal, hogy mindig izgatni fogja az, ami meg nem ismerhető, mégis jobb megóvni az embereket ilyen és hasonló tévedések elkövetésétől.

Kedves hallgatóin, ugye emlékeztek, mit mondtam nektek *A tiszta ész kritikája* analitikájának lezárásakor? Hogy most már alapjában megkaptuk

a választ arra a kérdésre, hogy: „Mit tudhatunk?" Alapjában, nem teljességgel, mivel a regulatív és a spekulatív eszmék ugyan pozitív tudást nem nyújtanak, de adnak egy szilárd támpontot, ahonnan maga a tudás folyamata megérthető, értelmezhető. Mi több, annak tudása, hogy mi az, amit nem tudhatunk, de amin gondolkozhatunk. Ez is tudás, s nem is kevés.

Most, a transzcendentális elemtan befejeztével érkeztünk el *A tiszta ész kritikája* második főrészéhez, a transzcendentális módszertanhoz, amelyben Kant a tiszta ész „megfegyelmezésének" kérdését tárgyalja. Ebből a részből csak néhány olyan gondolatot emelek ki, amelyeknek a későbbiekben, elsősorban a következő előadásban, jelentős szerep fog jutni.

Az ész transzcendentális használatában háromféle végcélról spekulál, írja. Ezek az akarat szabadsága, a lélek halhatatlansága és Isten létezése. Mindez a három cél transzcendens a spekulatív ész számára, ezért azok megismerésre nem alkalmasak. Azonban gyakorlati használatra alkalmasak lehetnek. Ugyanis praktikus mindaz, ami szabadság által lehetséges. (Ezt jól jegyezzétek meg!)

Amikor szabad akarásunk, illetve választásunk (*Willkür*) empirikus, akkor ebben az ész csak regulatív használatban játszhat szerepet. Az empirikus törvények, nem tiszta észtörvények adottak minden célunk egységesítésében, azaz a boldogság elérésében. (A boldogság az ember természetes célja.) A tiszta, nem empirikus cél ezzel szemben az ész által priori adott és parancsolt.

A tiszta ész teremtette morális törvények ugyanakkor nem adnak teret egy kánonnak. Térjünk most vissza a fent említett három célhoz. „*Mit kell tenni, feltéve, hogy az akarat szabad, Isten létezik és a lélek halhatatlan?*" Ezek közül csak a gyakorlati szabadságot (mint *liberum arbitrium*ot) lehet empirikusan igazolni, minthogy tapasztalhatjuk, hogy egyesek feladják azt, ami gyönyört okoz, a közvetlen sikert, valami távoliért, mondjuk becsületük megőrzéséért. Hogy szabad választásunkban egyedül a morális parancs játszik szerepet vagy más motívum (például Isten létezése) is közrejátszik, az ebből a szempontból nem lényeges, s nem is tudható. (Erről bővebbet a következő előadásban fogtok hallani. Majdnem minden itt kifejtett gondolat, mindenekelőtt a szabadság és a boldogság viszonya, alapkérdéssé válik *A gyakorlati ész kritikájá*ban.)

Hadd ugorjam tehát át azokat a kérdéseket, melyekre a következő előadásban rátérek, azokhoz ragaszkodva, melyek szorosan tartoznak a fent

említett kérdéshez. Az ész érdeme, tiszta gyakorlati haszna, hogy ahhoz a legfőbb érdekhez (*Interesse*) kapcsolódjon, mely ugyan nem bebizonyítható dogma, mégis lényeges céljaink feltétlenül szükséges feltételének gondolható. Cselekedeteink nem attól morálisak, hogy Isten parancsolta azokat, de Istenhez rendelhetjük őket, mivel az erkölcsi törvényt szentnek tekintjük. A morálteológia tehát belső használatra alkalmas, amennyiben egy jó életvitelre (*Lebenswandel*) sarkall.

A tiszta ész kánonjához tartozik a vélni, tudni és hinni megkülönböztetése.

Itt vezet be Kant egy alapvető fogalmat, az „igaznak tartani" (*Fürwahrhalten*) fogalmát. Akkor tartunk valamit igaznak, amikor annak (tételnek, gondolatnak, eszmének, döntésnek) objektív alapokra épített igazságáról meg vagyunk győződve (*Überzeugung*). Ha csupán szubjektív alapja van, akkor meggyőzésnek (*Überredung*) tekintjük. Az utóbbi puszta látszat, mivel a pusztán szubjektív alapot objektívnek tételezi.

Az „igaznak tartás" szubjektív érvényessége egy objektív alapon nyugvó meggyőződés vonatkozásában lehet vélekedés, hivés és tudás. A „vélekedés" tudata egy mind objektíve, mind szubjektíve elégtelen „igaznak tartás". A hivés a szubjektív szempontjából elégséges, objektív szempontból nem elégséges „igaznak tartás", de a „tudás" mindkét vonatkozásban elégséges „igaznak tartás". Szubjektív vonatkozása a meggyőződés, objektív vonatkozása a bizonyosság. Mindez azonban csak praktikus vonatkozásban működik.

Kant megkülönbözteti a véletlen és a szükséges hivést és hitet. A véletlen hit, azaz igaznak tartás, amelytől vezettetve bizonyos célokhoz bizonyos megfelelő eszközöket választok ki, az a pragmatikus hit. Így például az orvos hite, hogy egy bizonyos orvosság fogja paciensét meggyógyítani. Néhol fogadásnak (*Wette*) kell eldönteni (fej vagy írás), hogy egy választás helyes-e, s még néha azt is, hogy puszta meggyőzésen vagy meggyőződésen alapul. Egész életünk célja vonatkozásában azonban nem fogadhatunk.

Kant a hitet, a meggyőződést, az igaznak tartást gyakorlati életvitelünk számára elengedhetetlennek tartja. Nem tudunk cselekedni igaznak tartás nélkül, s igyekszünk meggyőződésünket objektív alapra helyezni, s nem a puszta meggyőzésre vagy fogadásra támaszkodni. (Így tesz a Kant által példának felhozott orvos is.) Nem vagyunk Buridán szamarai.

Kant megismétli, hogy mindez így csak gyakorlati (pragmatikus vagy praktikus) vonatkozásban működik-e, mert az ész spekulatív használatá-

ban doktrínák elfogadásához vezet. (Felteszem, hogy itt a „credo"-ra gondol.) A doktrinális hit (a teológiai értelemben vett hit mint a legfőbb teológiai erény) egy kissé sántít (*hat etwas Wankenden in sich*), ha morális hit nem támasztja alá. A meggyőződés nem logikai, hanem morális bizonyosság. Nem mondhatom ugyan, hogy morálisan igaz, hogy Isten létezik, de azt igen, hogy én morálisan bizonyos vagyok abban, hogy létezik.

Megkérdezhetnék (teszi hozzá Kant), hogy ez akkor minden, amit a tiszta ész nekünk kínál azáltal, hogy a tapasztalat korlátain túl merészkedik? Két hittétel? Nesze semmi, fogd meg jól! De hát, kérdezi, azt kívánjátok, hogy a tudás, amely minden ember ügye, csak a közös, józan, emberi értelmen kívül, felül, legyen elérhető? Hiszen éppen abban áll a filozófia szépsége, hogy amikor az emberi természet legfőbb céljait kutatja, ezt nem különleges adottságok segítségével teszi, hanem a józan közös emberi értelem vezetését követve.

Szép lenne a könyvet itt befejezni, de Kantnak még van mondanivalója filozófiája architektonikus felépítéséről, rendszeréről. A legtöbb filozófusra, mint láttátok, jellemző volt a rendszeralkotás. Volt, aki eleve rendszerben gondolkozott, mint Arisztotelész, Tamás, Spinoza, Leibniz, volt olyan filozófus is, akinek a gondolatai rendszerré „álltak össze", mint Bruno, Locke vagy Rousseau, de volt olyan filozófus is, aki nagy ívben elkerülte a rendszeralkotást, mint a legtöbb sztoikus, Machiavelli, Diderot. A német klasszikus filozófia azonban a rendszerben való gondolkodás magasiskolája volt, s ebben Kant volt az első nagymester.

„Az architektonika a rendszeralkotás" művészete – írja. A rendszer pedig nem más, mint az ismeretek sokféleségének egyetlen eszme alá való rendelése. Ez az eszme egy észfogalom (*Vernunftbegriff*). Ennek az Egésznek egy külső, illetve belső célszerűségből való levezetése az, amit tudománynak nevezünk. Ezt az eszmét mag formájában maga az Ész tartalmazza. Ezt a magot bontja ki minden ismeret. Minden észmegismerés (*Vernunftererkenntnis*) vagy filozófiai, vagy matematikai, s bár objektíve filozofikus, szubjektíven történelmi. Minden észtudományban filozofálunk (azaz az ész fogalmaiban is gondolkozunk), de nem nevezhetünk minden tudományt filozófiának. A tudományok ismeretéből magából nem jutunk el a filozófiához. Csak minden filozófiai ismeret rendszerét nevezhetjük filozófiának. A filozófus nem észművész, hanem az Ész törvényhozója. Ez lesz, teszem én hozzá, a klasszikus német filozófia hiszekegye.

Végül következik a filozófia felosztása. Már régen tudjátok, hogy a filozófiának két tárgya van, s ezt most Kant pontosítja: a természet és a szabadság, azaz a természeti törvények és az erkölcsi törvény. Vagy a tiszta észből eredő megismerés, vagy az empirikus elveken alapuló észmegismerés. Az előbbi a tiszta, az utóbbi az empirikus filozófia. A tiszta ész filozófiája megint kétféle: vagy *propedeutika*, illetve kritika, vagy metafizika. A propedeutika, illetve kritika az a filozófia, amely az ész képességeit, illetékességét vizsgálja az igaz ismeretek feltárásában. (Amit ez a könyv gyakorol.) A metafizika rendszerbe foglalja a tiszta Ész igaz, vagy látszólagos, ismereteit. Ez is kétfelé osztódik, mint a természet metafizikája és az erkölcs metafizikája (az utóbbiba nem keveredik az antropológia, azaz ez tiszta morálfilozófia). Kant a metafizika négy csoportját különbözteti meg: ontológia, racionális fiziológia, racionális kozmológia és racionális teológia. Előrebocsátom, hogy az erkölcs metafizikájáról is beszélni fogok nektek, méghozzá a következő előadásban, s a racionális teológiáról a vallásfilozófia kapcsán, a természet metafizikájáról nem fogok szót ejteni.

Gondolatmenetét, azaz vállalkozása igazolását, Kant megint egy költői mondattal zárja, amelyben biztosítja az olvasót, hogy a művében gyakorolt cenzori tevékenység, amely a tudomány jólétét biztosítja, nem távolítja el azt a főcéltól: az általános boldogságtól (*allgemeine Glückseligkeit*). Azonban erről még lesz mondanivalója.



TIZENEGYEDIK ELŐADÁS

Kant 2. Morál- és jogfilozófiája: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, *A gyakorlati ész kritikája*, *Az erkölcsök metafizikája*

KEDVES HALLGATÓIM!

A három kanti etikát megírásuk sorrendjében mutatom be nektek. Mint tudjátok, metafizikán Kant a „tiszta", azaz a priori elvekre épülő, de az értelem egy meghatározott csoportjára vonatkozó filozófiát érti. Így van az erkölcsnek és a természetnek is metafizikája. Az utóbbira ebben az előadássorozatban nem tudok időt keríteni. Sajnos, az empirikus filozófiára, így a kanti antropológiára sem.

Az erkölcsök metafizikájának alapvetését (*Grundlegung der Metaphysik der Sitten*) Kant a köznapi erkölcsi gondolkodástól a filozófiai gondolkodás felé vezető úttal kezdi, innen az erkölcsök metafizikájához vezet az út, végül a gyakorlati ész kritikájához.

A könyv egy sokat idézett, s valóban alapvető, gondolatmenettel kezdődik. Semmi sem feltétlenül jó, egyedül a jóakarat feltétlenül jó. A jóakarat nem azáltal jó, amit véghezvisz, vagy amit elér, hanem pusztán az akarat révén. Tegyük fel, hogy egy jóakaratú embernek egyetlen eszköz sem áll rendelkezésre, hogy a jót, amit akar, véghezvigye, jóakarata akkor is ékszerként ragyogna, mivel értéke önmagában van.

Ez a gondolat vezet be egyfajta szándéketikát, amelyhez hasonlóval tavaly Abélard etikájában már találkoztatok. Hogyan építi be Kant az alapgondolatot bonyolultnak tűnő morálfilozófiájába, ez az, amiről a következőkben beszélek.

Kant számára már itt, a kezdetben is fontos, hogy szembeállítsa a jóakaratot a boldogsággal (minden vágyunk kielégítésével), mint a legfőbb Jót, ha nem is az egyedüli jót, hanem azt a jót, amiből a kötelesség fogalma levezethető. A jóakarat szerint cselekvő ember a kötelesség szerint cselekszik.

Ebben a kontextusban fejti ki Kant először (és legradikálisabban) azt a gondolatot, hogy egy ember csak akkor cselekszik kötelességből, ha hajlamai nem motiválják. Még ha olyat tesz is, ami kötelessége, de erre hajlama is motiválja, akkor nem morális tettről van szó. Hiába tisztességes egy kereskedő, de amennyiben tudja, hogy tisztességesnek lenni előnnyel is jár, akkor nem morális lény.

Kedves hallgatóim, ez a radikalizmus Kant számos hívében keltett ellenérzéseket. Így Schiller egy költeményében fejezi ki Kant elméletének abszurditásáról való véleményét. Ha valakiért minden vágyam és érzésem ellenére jóakaratomat követve, azaz kizárólag kötelességteljesítésként, jót teszek, az rendben, akkor erkölcsös ember vagyok. Azonban, ha azt a valakit, akivel jót teszek, szeretem is, akkor nem vagyok morális ember.

Kant például beszél arról, hogy az élet fenntartása kötelesség, de ha az embernek az életben öröme is telik, akkor az élet fenntartása ugyan kötelességszerűen történik, de nem kötelességből (*pflichtmäßig*, nem *aus Pflicht*), s így nincs morális értéke. Ha azonban valaki vágyik a halálra, megutálva életét, s mindent elkövet élete fenntartására, akkor morális lény, maximájának morális tartalma van, mivel mindezt kötelességből teszi.

Ezzel a gondolatmenettel még sokszor találkoztok. Alapjában arról van szó, hogy az érzések és a vonzalmak változóak, de a kötelesség szilárd, maradandó, nincs változásnak alávetve. Így tehát Kant élesen fordul szembe az általatok is ismert brit moralisták és egyes francia felvilágosítók elméleteivel. Sem az erkölcsi érték (Hutcheson), sem a szimpátia (Hume), sem az empátia (Rousseau) nem lehet az erkölcs forrása, illetve alapja. Mi több, Kant szembeszáll a felebaráti szeretet vallásos parancsának erkölcsi érvényességével is. A szeretet szubjektív, nem parancsolható, ahogy egyetlen érzés sem parancsolható. (Ami, persze, igaz.)

A morál azonban nemcsak parancsolható, hanem egyúttal parancsolandó. A cselekedet morális értéke nem a szubjektív szándéktól (*Absicht*)

függ, hanem a maximától, mely szerint valaki cselekszik, azaz az akarás elvéből (*Prinzip des Wollens*). Az akarat független az akarás céljától. Ezért a cselekvés esetén az akarat válaszúton áll a kötelesség formális, a priori elve, valamint a materiális (tehát érzésekből eredő, tartalmakra vonatkozó) vágyak, gondolatok, elvek, eszmék, célok, elvek között. (Ennek megértéshez már most is tisztában kell lennetek két fogalom kanti értelmezésével. A maxima Kantnál nem más, mint az akarás szubjektív elve, míg az akarás objektív elve az erkölcsi törvény. Bővebbet minderről *A gyakorlati ész kritikája* bemutatásakor.) Ezekből a meghatározásokból következik az alapvető kanti tétel. A kötelesség egy cselekedetnek a törvény iránti tiszteletből (*Achtung für das Gesetz*) eredő szükségszerűsége. Ha a cselekvés előtt megkérdezed magadtól, akarhatod-e, hogy cselekedeted maximája általános törvény legyen, a válasz egyszerű, nem kell sokat töprengeni, mérlegelni. Nem kell filozófusnak lenni, hiszen minden ember képes ennek eldöntésére.

Kedves hallgatóim, mindez már bevezetésnek számít az „elemi" Kant megértéséhez. Az ő szándéketikája csak annyiban szándéketika, hogy a tettnek, illetve a tett következményének nincs befolyása a döntés morális karakterére. A kanti jóakarat (*gute Wille*) ugyanis nem szándék (*Absicht*), hanem végső értelmezésben az erkölcsi törvénynek történő engedelmeskedés, ami lényegében kizárja a választást. Így a „*Gesinnungsethik*" kifejezés illik rá, s Kant többször is ezt a fogalmat használja.

Nem kérdéses, hogy Kant egy demokratikus etikát céloz felépíteni, hiszen valóban minden ember képes eldönteni, hogy akarja-e, hogy tettének maximája általános törvénnyé váljon. Radikalizmusával Kant ugyanakkor szembeszáll a homo sapiens minden példányának egészséges mindennapi érzésével és gondolkozásával. Később beszélni fogok arról, hogy miért volt ez az etika filozófiailag a legkövetkezetesebb válasz a modernség erkölcsi zavarosságára, amelynek egyik kifejeződését ti is láttátok Diderot *Rameau unokaöccse* című dialógusában. Lehet-e a modern ember morálját biztos alapokra helyezni egy világban, amelyben minden tartalmi meghatározás (célok, elvek, erények) csődöt mond? Ha igen, hogyan? Már láttunk egynéhány választ erre a kérdésre. Megemlíthetném ezenfelül még Jeremy Bentham válaszát is (a legtöbb embernek a legnagyobb boldogságot szolgáltatni), ami még az erkölcsi érzék különböző változatainál is gyengébb megalapozás. Ez volt a kérdés, erre kínált Kant választ az aranyszabály egy radikális, korára szabott újjáélesztésével.

Mindezeket a filozófiailag igen radikális megoldásokat Kant a természetes észből eredő életbölcsességnek tekintette, puszta átmenetnek az erkölcsök metafizikájához.

Mindeddig beszéltem, folytatja Kant, kötelességről, maximákról, szükségszerűségről, erkölcsi törvényről, de nem annak a lehetetlenségéről, hogy csak egyetlen egy esetben biztosan tudjuk, hogy tettünk maximája a törvény iránti tiszteletből eredt-e? Még a szigorú önvizsgálat esetében sem tudhatjuk teljes bizonyossággal. (Az önvizsgálat is empirikus, mint már ti is tudjátok *A tiszta ész kritikájá*ból.) Azaz feltételezhetjük, hogy tettünk kötelességszerű (*pflichtmäßig*) volt, de azt nem tudhatjuk, hogy kötelességből (*aus Pflicht*) eredt-e? Az ember néha kétségbe vonhatja, hogy volt(van)-e a világon egyáltalán igaz erény.

Nos, fel kell tennünk, hogy a Törvény (mivel az ész törvénye) feltétlen szükségszerűséggel érvényes minden ésszel megáldott lényre (azaz az angyalokra is, amennyiben léteznek).

Vannak technikai és pragmatikus követelmények, parancsok, *imperatívusz*ok is, hiszen annak, aki egy célt akar elérni, bizonyos eszközöket kell választania a cél eléréséhez. Erre szolgálnak az okosság (*Klugheit*) imperatívuszai, maximái, amelyek voltaképpen nem is parancsolnak semmit, inkább javasolnak. (Pl., ha el akarod végezni az egyetemet, ebből meg abból kell levizsgáznod. Ez hipotetikus imperatívusz. Mivel imperatívusz, itt is azt mondom, hogy „kell".)

Hogyan lehetségesek a morális imperatívuszok? Ha empirikusan nem is lehet fellelni őket. Próbáljuk tehát a priori megvizsgálni. Egyetlen jelentkező van erre a feladatra, s több nem is lehetséges. Ez pedig a következő: csak olyan maximák vezetésével cselekedj, amelyekről ugyanakkor akarhatod, hogy általános törvényekké váljanak. (Figyelmeztetlek benneteket, hogy ezt és a kategorikus imperatívusz többi megfogalmazását rosszul szokták értelmezni. Feltételezik ugyanis, hogy Kant magát a kategorikus imperatívusz parancsára végrehajtott cselekvést akarja általánosítani. Ő azonban az általánosságot nem a tettre, hanem a maximára vonatkoztatta. Ha maximám, amelynek vezetésével cselekszem az, hogy őrizd meg emberi méltóságodat (s szabad azt kívánnom, hogy minden ember minden körülmények között őrizze meg emberi méltóságát), s történetesen ezen maximát követve hagyom ott az állásomat, ezzel nem az állás felmondását óhajtom általános és szükségszerű törvénnyé tenni.

A kategorikus imperatívusznak ebben a könyvben még három, az előbb idézettől eltérő, megfogalmazásával találkozhattok. Ezek közül az első így hangzik: „Cselekedj úgy, mintha tetted maximája, akaratod folyományaképpen, általános természettörvénnyé válna, tehát a »*mundus phaenomenon*«-ban, a természet világában empirikusan is érvényes lenne." (Vigyázzatok! Magában az imperatívuszban semmiféle empíriának nincsen helye.) Kötelességeink típusait s azok elemzését itt most mellőzöm, mivel erre Kant még többször és alaposabban visszatér.

A kategorikus imperatívusz ebben a könyvben szereplő utolsó megfogalmazása talán a legnagyobb horderejű, s ezért itt azonnal be kell nektek mutatnom. Előbb térjünk vissza egy korábbi változat módosított megfogalmazására. „Minden eszes lényre vonatkozó szükségszerű törvény, hogy cselekedeteiket olyan maximák alapján ítéljék meg, amelyekről ők is akarhatják, hogy egyetemes törvényeként érvényesüljenek." Ebben a formulában az újdonság, hogy a maximát Kant a megítélés szempontjából fogalmazza meg.

Az említett utolsó formula célja felől határozza meg a maximát. A szubjektív célok, tudjuk, mind materiálisak, azaz tartalmiak, ilyenek vagy olyanok, s ennél fogva relatívak. A relatív célok hipotetikus imperatívuszt alapoznak meg. (Már tudjuk: ha ezt a célt akarom elérni, akkor ezt kell tennem.) Tegyük fel azonban, hogy létezik egy abszolút értékkel bíró lény (*Dasein*), amely, mint öncél, bizonyos törvények alapjául szolgál. Akkor a rá, mint célra, vonatkozó parancsok kategorikusak, azaz feltétlenek lesznek. Én a következőt állítom – mondja Kant –, az ember, s minden eszes lény általában, öncél, s mint puszta eszköz semmilyen cél számára nem szolgálhat, hanem mindig, minden körülmények között ugyanakkor öncélnak is kell tekinteni. Puszta eszközként használhatók a dolgok, a személyek puszta eszközként sosem használhatók. Ez a parancs behatárolja a választhatóság (*Willkür*) körét.

Kant a gondolatmenet lezárásakor összefoglalja a „gyakorlati imperatívusz"-t, amelyet azóta is mindig idézünk, mint a modern morálfilozófia krédóját. „Cselekedj úgy, hogy az emberiséget, saját személyedben, ahogy mindenki más személyében, mindenkor célként és sohasem pusztán eszközként használd." (Hozzáteszem, hogy ezt a nem teljesen formális imperatívuszt sokszor rosszul idézik és félreértik. Kant nem mondja, mint többen állítják, hogy sosem használhatok senkit, önmagamat beleértve, esz-

közként, hanem azt, hogy nem használhatom pusztán eszközként, mert öncélnak is kell tekintenem.)

Kedves hallgatóim, próbáljátok ki ezt az imperatívuszt!

Nos, ebből a gyakorlati imperatívuszból szükségszerű kötelességek következnek, mind önmagamra, mind pedig másokra vonatkozóan. Hadd említsek meg egyeseket, mint az emberi jogok tisztelete, önmagunk tökéletesítése, mások boldogságának elősegítése. Mindezekkel és egyebekkel még találkozni fogtok *Az erkölcsök metafizikája* című mű értelmezésekor. S hogy az előbb elmondottakra nem tapasztalat által jutunk el, arról nemsokára *A gyakorlati ész kritikájá*nak értelmezésekor fogtok bővebbet hallani. Egyelőre csak annyit elöljáróban, hogy minden eszes lény akarata az általános törvényhozó akarat, azaz az akarat önmagának ad törvényt.

Visszatérek röviden, a most bemutatott könyv néhány kérdésére. Azért röviden, mert a két további Kant-mű során vissza fogunk mindezekre térni. Tehát, az előbbi imperatívusz, amely minden ésszel felruházott lényre egyaránt vonatkozik, az eszes lényeket „a célok birodalmában" egyesíti. Ez egy ideál. (Ugye emlékeztek még *A tiszta ész kritikájá*ból az „ideál" fogalmának bevezetésére? Emlékeztek, ugye, hogy csak egy lehet belőle?) Moralitáson – írja Kant – tehát minden tettnek a törvényhozáshoz való viszonyát értem, amivel csak ezáltal lehetséges a célok birodalma. Tehát minden eszes lény, aki univerzális morális döntésében az objektív, általános egyetlen morális törvényt hajtja végre, ezzel a célok birodalmának tagja, maga is törvényhozó. Ez teszi a kategorikus imperatívusz már ismert formuláit, különösen az elsőt, ontológiailag megalapozottá. (Cselekedj úgy, hogy kívánhasd, hogy tetted maximája általános törvényként szolgáljon!) Az ideál (ebben az esetben az ész, a célok birodalma) az ideák (eszmék) egyes számban való megtestesülése. S melyik eszmét testesíti meg a célok birodalma, az ideál? Az emberi méltóság eszméjét. Azon eszes lények méltóságának eszméjét, akik csak a saját maguk alkotta törvényeknek engedelmeskednek.

Íme visszajutottunk Rousseau általános akaratához (*volonté générale*), amely nem azonos mindenki akaratával (*volonté de tous*). A különbség nem a pátoszban, hanem a filozófiában rejlik. Kant világosan és egyértelműen elválasztja a transzcendentális világot az empirikustól, a Célt a céloktól, míg Rousseau úgy kezeli a transzcendentális eszmét, mintha empirikus lenne vagy (azonnal) azzá lehetne. Ez a filozófiai különbség politikai kü-

lönbséget takar. Mindkét filozófus plebejus, de míg az egyik elmélete radikális és zsarnoki, a másiké liberális. Politikában, ismétlem. Mert hiába emeli Kant transzcendentális síkra az általános törvényhozás ideáját, az általánosság törvényhozó morális hatalom eszméje maga is zsarnoki. Már beszéltem nektek Schiller versben kifejezett kritikájáról, amelyben az ész érzelmek felett gyakorolt zsarnokságát állítja pellengére. Előre bocsátom, hogy Kant *Az erkölcsök metafizikája* című késői művében szívére vette ezt a kritikát, s bár filozófiájának alapjait nem érintette, a „zsarnoki" vonásait eltüntette, vagy lényegesen mérsékelte, s ezzel etikája is, mint látni fogjátok, módosult.

Hadd térjek vissza az emberi méltósághoz, mely azon alapszik, hogy az ember, mint eszes lény, a célok birodalmának polgára, s ezáltal – szemben a természeti törvényekkel, amelyeknek nincs alávetve – szabad, azaz autonóm lény. Az autonómia tehát az emberi (eszes) természet méltóságának alapja.

Mindezt összefoglalja a kategorikus imperatívusz újrafogalmazása. „Cselekedj minden ésszerű lényre vonatkozóan (önmagadat is beleértve) úgy, hogy maximád ugyanakkor öncélként érvényes legyen." Ez a formula, írja Kant, lényegében nem különbözik attól, hogy „cselekedj egy olyan maxima alapján, amelynek minden eszes lény számára való általános érvényességét tételezheted".

Már volt szó az ideálról, a célok birodalmáról, a transzcendentális világról, amely nincs természeti törvényeknek alávetve, melyben az ész (az eszes lény, mint eszes lény) a törvényhozó s a törvénynek engedelmeskedő egy személyben. Ez a világ a „*mundus intelligibilis*", az ész világa. Az a tett megengedett, amely együtt gondolható el az akarat autonómiájával, s az a tett meg nem engedett, amely nem gondolható el együtt vele. Az autonóm akarat szent és kötelez bennünket. Ezt az elkötelezettséget nevezzük kötelességnek.

A második rész vége felé – még mindig az erkölcsök metafizikáját tárgyalva (itt tartunk most) – Kant összefoglalja az akarat autonómiájáról és heteronómiájáról eddig elmondottakat, s tovább is megy egy lépéssel. Az akarat autonómiája, írja, az erkölcsösség (*Sittlichkeit*) legfőbb elve. Az autonóm ember kizárólag úgy választ, hogy cselekedete maximája általános törvényként legyen érvényes. Ez egy szintetikus ítélet, a priori, azaz nem bizonyítható, mivel bizonyításra nem is szorul. A kategorikus imperatí-

vuszt az autonómia követeli meg. Amennyiben az akarat nem ezt választja, akkor nem szabad, hanem heteronóm. Morális választás minden szituációban csak egy van, ugyanis az, amely kifejezi a választó autonómiáját, azazhogy az ember minden más észlénnyel együtt az emberiséget választja. Minden döntés, amelyet nem a kategorikus imperatívusz irányít, heteronóm, nem morális. A heteronóm választás, mint már láttátok, hipotetikus imperatívusszal operál, amíg az autonóm választás kategorikus imperatívusszal. Két ember pontosan ugyanazt cselekedheti, ugyanúgy viselkedhetik, mégis ég és föld választja el őket, ha az egyik maximája morális, a másiké, ezzel szemben, heteronóm, empirikus. Ha valaki azt mondja: nem hazudok, mert tisztességben akarok megőszülni, ez nem morális. Hiszen nem kötelességből nem hazudik, csak kötelességszerűen jár el. A másik számára ugyanis nem hazudni nem választás kérdése, mivel más opció számára nem is létezik. Ő akkor sem hazudna, ha hazugság cseppet sem ártana neki. (Ez a megkülönböztetés a szándéketika – *Gesinnungsethik* – alaptézise, és számos kritika célpontja.)

Kant elsorolja az erkölcsi heteronómia különböző elveit. Vannak közöttük empirikusak és racionálisak. Az empirikusak a boldogság elérését hiszik az erkölcsök céljának, míg a racionalisták a tökéletesedést. A boldogságelvre Kant később visszatér, s így teszek majd én is. Itt Kant a véletlen szerepére is utal a boldogság elérésében, s hogy már ezért sem lehet az erkölcsöt erre az elvre vagy célra építeni. A tökéletesedés elvéről többek között megjegyzi, hogy teológiai eredetű (Isten a tökéletesség). Különben sem tudható, minek a tökéletességéről van szó. De amennyiben kizárólag erkölcsi tökéletességről beszélünk, akkor, ha már választania kell, még mindig inkább ezt az elvet választja, mint a boldogságra vagy az erkölcsi érzékre alapozott empirikus elveket.

Lássuk a végső következtetést. A morális követelés (*Sollen*) tehát az intelligibilis világhoz tartozónak szükségszerű akarása (*Wollen*), s ez részéről csak akkor ölti a követelmény (*Sollen*) formáját, ha önmagát ugyanakkor az érzéki világ tagjának is tekinti.

Azaz: az ember kettős lény, két világa van, két világban él, két világra oszlik. Ha csak az intelligibilis világban, a célok birodalmában élne, akkor nem lenne szüksége erkölcsi követelményre, imperatívuszra, hiszen amúgy is azt választaná, amit az általa, mint az emberiség tagja által, alkotott törvény előír. Erkölcsi parancsra (*Sollen*, régebben *kellés*nek fordították)

azért van szükség, mert empirikus emberek is vagyunk, a természet törvényeinek, azaz vágyainknak vagyunk alávetve.

Kedves hallgatóim, itt már nyakig benne vagyunk *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése* című munka harmadik részében, *A gyakorlati ész kritikájá*hoz való átmenetben.

Ezért most azonnal át is „ugrok" *A gyakorlati ész kritikájá*hoz. Mivel Kant filozófiája egységes (*architektonikus*), morálfilozófiájának minden kötetében hasonló vagy azonos gondolatmenettel is fogtok találkozni. Ezért nem fog ez az ugrás számotokra nagyobb nehézséget okozni. A második kritika és a kései *Az erkölcsök metafizikája* között Kant etikája már inkább módosul. Erről majd annak idején fogok nektek beszámolni.

A gyakorlati ész kritikája (1788) (becenevén „a második Kritika") helye a kanti rendszerben már ismert *A tiszta ész kritikája* (1781) olvasói előtt. A dialektikát tárgyaló részben, az antinómiák elemzésekor, Kant utat nyit a második kritika számára, s már előre jelzi annak nemcsak helyét, de alapgondolatát is. Lehet, hogy akkor nem tudta (ahogy nem is tudhatta), hogy milyen, akkoriban szokatlan, hosszú élete lesz, s biztosítani akarta a morál vitathatatlan helyét a rendszerében. Szerencsénkre maradt ideje mindhárom kritika megírására

A gyakorlati ész kritikája előszavában Kantnak mindenekelőtt a címet kellett megmagyaráznia. Miért nem a tiszta gyakorlati ész kritikája? Egyszerűen azért, mert ebben az esetben nem a tiszta gyakorlati ész az, ami kritikára szorul. Az ész „transzcenzusa" itt nem bírálandó, sőt. A „feltétlen" elgondolásról, amivel a feltételek végtelenségét lehetett, sőt, kellett, az antinómiák esetében szembeállítani, már kiderült, hogy a noumenális, elgondolható, nem tapasztalati világ ideája. S az is, hogy ez a világ a transzcendentális szabadság világa. A transzcendentális szabadság éppen úgy az ész eszméje, mint Isten léte vagy a lélek halhatatlansága. Azonban míg Isten léte és a lélek halhatatlansága csak elgondolható, sosem tapasztalható, a transzcendentális szabadság hatást gyakorol a természetre, mégpedig az erkölcsi törvény révén. Az erkölcsi törvény érvényessége a transzcendentális szabadság közvetett bizonyítéka. Feltehető, hogy az erkölcsi törvény hathat (okként) az emberi természetre, ami az ész többi eszméjéről nem mondható el. A szabadság általi kauzalitás (*Kausalität durch Freiheit*) annyiban tapasztalható, amennyiben az emberi autonómia, az erkölcsi törvénynek való engedelmesség feltételezhető. Olyan törvény nem létezik, amelynek senki sem en-

gedelmeskedhet. Így a szabadság az egyetlen az ész eszméi közül, amelynek lehetőségét a priorin tudjuk, mivel ez a morális törvény előfeltétele. Ha pedig tudjuk, hogy valami nem lehetetlen, lehetőségként tarthatjuk számon. Ebben az esetben nemcsak szubjektív alapja van annak, hogy valamit igaznak tartsak (*Fürwahrhalten*), mint a például a tudás esetében, hanem objektív alapja. Ami pedig az ész többi eszméit, Isten létezését és a lélek halhatatlanságát illeti, csak annyiban mondható el róluk, hogy szubjektíve szükségszerűek, amennyiben a szabadság szükségletei. (A lábjegyzetben Kant úgy fogalmaz, hogy a szabadság a morális törvény számára „*ratio essendi*" [létezésének alapja, oka], míg a morális törvény a transzcendentális szabadság számára a „*ratio cognoscendi*" [elgondolásának alapja, oka].)

Nos, a szabadság általi kauzalitás annyit jelent, hogy egy érzékfeletti, pusztán elgondolt eszme realitását tételezzük, azaz a puszta elgondoltat ténynek (*Faktum*) tekintjük. Az ész tényének (*Faktum der Vernunft*), annak ellenére, hogy a gondolkodó szubjektum maga is jelenség, azaz az empirikus világba tartozó. Így a szabadság szubjektuma maga is két világ. Mint a transzcendentális szabadság szubjektuma *noumenon*, mint természethez tartozó pedig *fenomenon*. Hogyan tudja ezt a kettősséget felfogni maga a kettősség (az elme)? Ugyanakkor hogyan lehet valami felfoghatatlan az ember számára, ami elengedhetetlen az ember számára?

Kant itt rátér, vagy inkább visszatér, az elme (*Gemüt*) két képességének, a megismerőképességnek és a vágyódóképességnek a megkülönböztetésére. Az elméleti ész a legfőbb megismerőképesség, míg a gyakorlati ész a legfőbb vágyódóképesség.

Felvetődik tehát a kérdés – írja Kant már az előszóban –, hogy vajon elégséges-e egyedül a tiszta ész az akarat meghatározásához? Nem az a kérdés, hogy a tiszta ész lehet-e gyakorlati, hanem az, hogy a tiszta ész önmagában, egyedül lehet-e gyakorlati? Ennek a kérdésnek megválaszolására Kant megint csak több szakaszban vállalkozik. Az elemtant és a módszertant itt is megkülönbözteti, ahogy az elemtanon belül az analitikát és a dialektikát. A rendszerben mindennek össze kell stimmelnie.

Kedves hallgatóim, fogjunk hát bele! Kezdjük az elemtannal (a módszertanra amúgy sem fog időnk jutni).

Az alapfogalmakat ismeritek, kezdetben csak ismétlünk.

Az alapelvek maguk a maximák. Ezek vagy szubjektívek (a cselekvő számára érvényesek), ilyen például a számtalan közmondás (például ki korán

kell, aranyat lel, tehát korán kell felkelnem), vagy objektívek, azaz gyakorlati törvények, amelyeket minden eszes lény akaratára nézve érvényesek (ilyen például Kant szerint: ne hazudj).

Ehhez a tételhez fűzött kommentárjában Kant tagadja, hogy a maximák ellentmondhatnak egymásnak. Tehát, hogy vannak olyan választások, amelyekben mindkét esetben (*a* vagy *b*) olyan maxima alapján dönthetek, amelyekről akarhatom, hogy általános törvények legyenek. Mit gondoltok? Elgondolhatók-e ilyen helyzetek? Tudtok-e olyan esetre hivatkozni, amelyekben sor kerülhet a maximák konfliktusára? (Bevallom, hogy ifjúkoromban én ezt Shakespeare számos hősének választásai esetében végigpróbáltam. Kiderült számomra, hogy számos esetben ugyanarra a választásra két általános érvényességre igényt tartó maximát is alkalmazhatok, tehát a maxima vezetésével ellenkező elhatározásra juthatok. Egyetlen kivétellel találkoztam. Az a maxima, hogy „nem szabad egyetlen embert sem puszta eszközként használni, hanem mindig és mindenütt célként is kell, hogy szolgáljon", minden esetben érvényesnek bizonyult.)

Tartalomra vonatkozó alapelvek nem válhatnak gyakorlati törvényekké, folytatja Kant. A vágyódóképesség alacsonyabb formái magától értetődően nem, hiszen ezek boldogságra, a „drága Én" érdekére vonatkoznak, azonban a cselekedetet kiváltó öröm vagy szomorúság sem. Mivel ezek az érzések nem általánosak, azaz nem emelhetnek igényt általános érvényességre. Saját magunk boldogágára emelt igény hiába hivatkozik értelemre vagy akár az észre, mindenképpen az alsó, alacsonyrendű vágyódóképességet mozgósítja. Minden ember másban véli saját boldogságát megtalálni, más szükségleteket óhajt kielégíteni, s ezért a boldogságra való törekvés egy szubjektív, véletlenszerű gyakorlati elv.

Kedves hallgatóim! Szerintetek igaza van-e itt Kantnak? Lehet-e a morált a boldogság keresésére alapozni? Vagy akár az erényes cselekedet okozta örömre? Érvényes-e a hagyományos korok etikájának ez az egyik alappillére a modern világra, a modern emberre?

Mindebből következik – mondja Kant –, hogy a morál egyetlen materiális (tehát tartalmi) alapelvre sem épülhet, azokból nem következhet, s így egy eszes lény, aki általános érvényességre igényt tartó maximákat követve akar cselekedni, csak egy pusztán formális alapelvet fogadhat el, mint akarata meghatározó alapjaként, tehát az általános törvényhozás formáját.

Kant itt vezeti be műve legjobban ismert és legtöbbet idézett példáját arról a bizonyos letétről. Valakinek, mondjuk, az az empirikus (materiális) gyakorlati elve, hogy minden biztos eszközzel gyarapítsa vagyonát. Valaki betétben hagy egy vagyont nála. Az illető meghal, utódainak fogalmuk sincs erről a betétről. Elvei alapján meg kellene a betétet tartania, mivel az gazdagodását szolgálja. Ugyanakkor (az általános törvényhozás elve alapján) azonnal belátja, hogy ha megtartja a letétet, akkor megszüntetem a letét fogalmát, azaz magát a letétet. Hiszen akkor mindenki úgy tehet, mint ahogy ő, s akkor letét nem létezne. Röviden: elsikkasztani a betétet mindenképpen ellentmond a letét fogalmának.

Az általánosításra képtelen, pusztán materiális elvek bírálatakor, Kant még humorral is előáll. „*Oh wundervolle Harmonie, was er will, will auch sie.*" „Csodálatos harmónia, ha az egyik ugyanazt akarja, mint a másik." Kant ezt ugyanazon földdarab tulajdonlására vonatkoztatja, nem arra, amiről a dalocska szól ugyanis, hogy a fiú és a lány ugyanazt akarja, ami bár a boldogságra vonatkozik, nem általánosítható, de mégsem immorális. A lényeg azonban az, hogy egyetlen konkrét cél sem igazolja a tett moralitását. Sem az, hogy tettem célja az emberiség boldogsága, sem az, hogy tettem célja országom gyarapodása, sem az, hogy tettem célja az elidegenedésmentes társadalom vagy egy tehetségemnek megfelelő állás megszerzése. Kant tehát nem egyszerűen azt tagadja, hogy a cél szentesíti az eszközt, hanem azt, hogy önmagában szent cél egyáltalán létezne.

Mi lehet akkor az akarat meghatározó oka? Ti már tudjátok a választ. Az akarat meghatározó oka a törvényhozás formája (formulája), amennyiben azt a maxima tartalmazza, azaz a szabadság és a feltétlen gyakorlati törvény. Hogy ez a kettő (a transzcendentális szabadság és a gyakorlati törvény) különbözik-e egymástól, vagy a feltétlen törvény nem lenne más, mint a tiszta gyakorlati ész öntudata. Ez, ha pozitív szabadságról van szó, elméleti kérdés, s elméletileg végül is egyre megy. Viszont gyakorlati szempontból a morális törvény az, ami elsőnek megközelíthető, minthogy annak közvetlenül tudatában lehetünk, s az vezet a szabadság fogalmához.

Azaz az erkölcsiség (*Sittlichkeit*) fedezi fel a szabadságot. S ezt végül is minden ember tudja. Ha megkérdezel egy embert, hogy felkötné-e magát, ha nem jutna el azonnal élvezete tárgyához, inkább nem kötné fel magát, de ha egy zsarnok halálbüntetés terhe mellett arra kényszeríti, hogy hamis vallomást tegyen, lehetséges, hogy inkább a halált fogja választani. A morál

vezet el tehát a szabadság felismeréséhez. (Ti is így gondoljátok? Ha nem a morál, akkor mi?)

A könyv 7. §-ában fogalmazza meg Kant a tiszta gyakorlati ész alaptörvényét, amelynek egyes formuláit ti már jól ismeritek. („Cselekedj úgy, hogy akaratod maximája mindenkor és mindig az általános törvényhozás elveként érvényesüljön.") Hogy az akarat (a transzcendentális akarat) dönthet-e, érvényesülhet-e a tapasztalhatóság világában, arról a tiszta gyakorlati ész nem dönt, hiszen, mint tudjátok, számára az érzület (*Gesinnung*) számít, nem a következmény. Ugye emlékeztek még arra, hogy a jóakarat az egyetlen feltétlen jó, s úgy fénylik, mint a drágakő. Egy dolog azonban a törvény tudata s más dolog annak a feltárása, hogy a törvény csak a szabadság által lehetséges. Csak úgy foghatjuk fel a törvényt (ismétli meg Kant), mint a tiszta ész tényét (*Faktum der Vernunft*), aminek a priori tudatában vagyunk. Ehhez a tudáshoz nem juthatunk el semmiféle dedukcióval. A tiszta elméleti ész itt cserbenhagy bennünket, mivel nincs joga transzcenzusra. Még csak vendégkutatóként sem látják a spekulatív észt szívesen a *noumenon* világában. A szabadság eszméjét, egy szabadság által cselekvő ok létét elgondolhatja. Ugyanakkor nem zárhatja ki, mivel nem tartalmaz belső ellentmondást, hogy az emberek tettei fizikailag determináltak, amennyiben az ember a jelenségek világához tartozik, de a szabadság kauzalitásának van alávetve, amennyiben az *intelligibilis* világhoz tartozik. Tehát, ha az antinómia tételét és ellenételét egyaránt számba veszi. De arra a kérdésre, hogy „hogyan lehetséges causa noumenon", a spekulatív ész nem tud válaszolni. Ezzel viszont a gyakorlati ész cseppet sem törődik (10. §).

Kedves hallgatóim, már eddig is láttátok, most is látjátok, ahogy ezentúl is látni fogjátok: a kanti rendszer csak akkor áll két lábon, ha két egymástól lényegében független, azaz csupán az akarat kauzalitásától összekapcsolt, világot tételezünk. Azaz két embert egy emberben. Mint Luther mondta az ember „*simul iustus et peccator*" (igaz is, bűnös is egy személyben). De bár pietista szülők gyermeke, Kantból nem a protestantizmus, hanem a felvilágosodás szelleme beszél. Az univerzális emberiség eszméjének kell megférnie az emberekről alkotott empirikus, nem nagyon felemelő, tapasztalattal. Kant egész életében küzdött ezzel a dilemmával. Gondolom, emlékeztek arra, amit az egyetemes haladás gondolatáról mondott, ugyanis, hogy jobb a haladást feltételeznünk, mint rágalmazni az emberiséget. A kérdéssel többször fogtok még találkozni.

Kedves hallgatóim, folytassuk most egy, az eddigiektől kissé eltérő kérdéssel a tiszta gyakorlati ész tárgyának fogalmával kapcsolatban. Mielőtt erre rátérnék igyekszem röviden összefoglalni a kanti etika alapgondolatát.

Kant, ismétlem, egy modern világban élő, modern emberről beszélt s modern embereket szólított meg. A hagyományos világok viszonylag homogén értékrendszerét most egy heterogén értékrendszer foglalta el. Röviden: ami erény itt, vétek amott. Azaz nem lehetett az etikát empirikusan általánosan érvényes erényekre vagy célokra, szokásokra építeni, mint az ókorban vagy a középkorban, mivel már nincsenek ilyenek. Emlékeztek, mit mondott Spinoza? „Az alázatosság nem erény" vagy „a remény rossz szenvedély" stb. S hogy Diderot (az „Én"), végül csak azt tudta *Rameau unokaöccsének* cinizmusával szembeállítani, hogy ő egy tisztességes ember, s elvei nem azonosak Rameau elveivel. Egy nagy és liberális filozófusnak, Kantnak, mindez nem volt elég. Ő olyan etikán dolgozott, amely a modern embernek is módot ad morális döntésre, akármilyen erkölcsi fogalmakkal vagy gyakorlattal is van környezetében körülvéve. Amennyiben tartalmi etikát követek, mások mondják meg nekem, mi a jó, mi a rossz, de ha az erkölcsi törvényre bennem hallgatok, én magam döntök. Ez a morális autonómia. S Kant többször meg is írja, hogy ő nem találta ki ezt a morálfilozófiát, hiszen ezt követik a tisztességes emberek. Ő csak egy formulát javasolt számukra, hogy megkönnyítse számukra a döntést. (Zárójelben teszem hozzá, hogy Samuel Richardson regényének hősnője, Clarissa, már megfogalmazta a kategorikus imperatívuszt, amikor eldöntötte, hogy nem megy férjhez ahhoz az emberhez, aki megerőszakolta, s akit szeretett, mivel nem akarhatja, hogy minden asszony hasonlóképpen cselekedjen. Kant természetesen olvasta a regényt.)

A következő részében, az analitika második fejezetében, Kant éppen az egyik előbb említett kérdést taglalja a tiszta gyakorlati ész tárgyának bemutatásával. A tiszta gyakorlati ész tárgyának fogalma a szabadság által létrehozott dolog képzete. Meg kell ítélnünk, hogy vajon egy dolog a tiszta gyakorlati ész, tehát a szabadság, az autonómia tárgya-e, az előbbiekből következik-e. Nos, a tiszta gyakorlati ész egyedüli tárgyai a jó, illetve a rossz. Az előbbi a vágyakozás, az utóbbi az utálkozás tárgya az ész egy elvéből következően.

Kedves hallgatóim, itt is világosan láthatjátok, ahogy a kopernikuszi fordulat érvényesül Kant etikájában. Nem arról van szó, hogy a jót akarom, s úgy cseleszem, hogy a jó valósuljon meg, hanem fordítva: a bennem rejlő erkölcsi törvény dönti el, hogy mely választás (cél) a jó, s melyik nem.

Mivel teljesen eldönthetetlen, hogy mi fog örömmel s mi bánattal járni, a kellemest a jótól, a kellemetlent a rossztól élesen el kell különíteni. (Ugye emlékeztek még arra, hogy az öröm és a szomorúság nem a vágyódóképességekhez tartozik, mivel ezek reflektív érzések, nem motiválják a tettet, hanem a tett nyomán jönnek létre, azaz nem akadályozzák meg, hogy kötelességből tegyünk valamit.) Nos, a létrehozott, eredményezett örömet vagy szomorúságot azért nem lehet számba vennünk, mert esetleg azért hajtunk végre egy erényes tettet, mert örömet lelünk benne. S ilyen esetben a tettet meghatározó maxima nem tiszta. (Gondolom, visszaemlékeztek még Schiller kritikus versére is.)

Kant a latin kifejezések (bonum, malum) kétértelműségére utalva választja el a morálisan Jó (*Gut*) és a jó (*Wohl*), továbbá a Gonosz (*Böse*) és Rossz (*Übel*) fogalmait. Míg a jó (*Wohl*) és a rossz fogalmai a kellemességre, illetve kellemetlenségre, örömre és fájdalomra vonatkoznak (jó érzés, rossz érzés), addig a Jó és a Gonosz az akaratra, amennyiben azt az ész törvényei határozzák meg. (Ugye emlékeztek még a jóakarat fényére?) A Jó és a Gonosz fogalmai tettre vonatkoznak, az ember erkölcsileg jó vagy gonosz, függetlenül érzelmeitől és a tárgytól, amelyre vonatkoznak. Amit Jónak kell neveznünk, azt minden ésszel megáldott ember ítélete a vágyódóképesség tárgyának tekinti, s ezt az ítéletet az ész hozza meg. Így az igazságosság az erőszak, az igazmondás a hazugság ellentéte.

A jó és a rossz (*Wohl und Weh*) boldogságunkra vonatkozik, s ezen sok minden múlik, de nem minden. (Ugye emlékeztek a régiekre? „A legfőbb jó a boldogság.") Az ember természeti, érzéki lény, s mint ilyen, boldogságra törekszik, ezért az ész feladataihoz az is hozzátartozik, hogy ennek érdekében maximákat fogalmazzon meg. Ezek a maximák sosem válhatnak törvényekké, inkább gyakorlati előírások maradnak, amelyek nem a Jóra, hanem a jóra irányulnak. Az ész nem teheti a dolgokat a szükségletek kielégítésének puszta eszközeivé. Ennél magasabb elhivatottsága van (*höheren Behuf*). S ez, mint tudjuk, az, hogy Jó és Gonosz felett ítélkezzék azáltal, hogy egy észelvet mint az akarat meghatározó okát gondolja el az alacsonyrendű vágyódóképesség lehetséges tárgyaira való vonatkozás nélkül.

Hadd ismételjem el a hagyományos felfogástól eltérően mindeddig mondottakat. Nem a jó cél, fogalom, tárgy határozza meg a jótettet, hanem fordítva, a bennünk lakozó erkölcsi törvény határozza meg a jótettet, illetve annak a tárgyát, mint Jó tárgyat. Ezt a megfordítást Kant itt „a módszer pa-

radoxonjának" nevezi. A paradoxon a kauzalitás, az okság kettős értelmezésében lelhető fel, a természeti törvény és a szabadság törvénye lényeges különbségének felismerésében.

Mi következik mindebből a tiszta gyakorlati ítélőképességre nézve? Mielőtt a kanti elmélet kifejtésébe belefognék, figyelmeztetlek benneteket valamire, amit már tudtok: az ítélőképesség (*Urteilskraft*) az ész és az értelem után a harmadik megismerőképesség. A sorrend a következő. Az erkölcsi törvény meghatározza a Jót, s ezt az ítélőképesség minden konkrét esetben megítéli, azaz alkalmazza. Az ítélőképesség azonban a már ismert nehézségekbe ütközik. Ezt a feladatot azzal oldja meg, hogy az érzéki világban felmerülő egyes eseteket a szabadság törvényei alá rendeli (szubszumálja). Nem az ebből következő cselekvés lehetőségének kérdése merül itt fel, mivel ez nem a praktikus ítélőképességre tartozik, hanem annak a megítélése, hogy vajon valóban a törvény egyes esetével van-e dolgunk? Itt is szembekerülünk a sematizmus ismert szerepével, hiszen kell találnunk egy közvetítőt a tisztán intelligibilis ok és az érzéki tapasztalat között. A tipológia teljesíti ezt a feladatot, méghozzá az erkölcsi törvénynek megfelelő módon. Aki dönt, az kérdezze meg magától, hogy vajon azt, amit cselekedni készül, amennyiben természeti törvény volna, amelynek ő is része, megcselekedné-e? Különben ezt a formulát az előbbiek már tartalmazzák, az újdonság az lenne, amit mindig feltételeztünk, hogy egy konkrét választás előtt álló ember teszi fel ezt a kérést magának, nemcsak úgy vaktában, tehát hogy a természet világában, melynek ő is tagja, dönt. Ezt a döntést hozza meg az ítélőképesség, mivel megítéli magát, s a konkrét helyzetet is. (Ahogy az alma nem esik messze a fájától, úgy Kant ítélőképességének ez a funkciója sem esik messze Arisztotelész fronézisétől.)

Kant szerint megengedett az, hogy az érzéki természetet az intelligibilis természet típusának tekintsem, így például a szimbólumok esetében (erről bővebbet majd a tizenkettedik előadásban). Most inkább rátérnék a következő kérdéscsoportra, a tiszta gyakorlati ész mozgatóerői indítékainak (*Triebfeder*) rövid bemutatására.

Kezdjük a már jól ismert alapgondolattal. A tett erkölcsi értékét az szolgáltatja, hogy a morális törvény (azaz transzcendentális szabadság) közvetlenül határozza meg az akaratot. A SZABAD AKARAT AZ ERKÖLCSI TÖRVÉNYNEK VALÓ ENGEDELMESSÉG. Amennyiben az akaratot nem kizárólag az erkölcsi törvény határozza meg, hanem például érzés és hajlam

is, akkor a cselekvést jogszerűnek (*Legalität*) ítéljük, de nem erkölcsinek (*Moralität*) tekintjük. Az erkölcsi törvényen kívül nincs, és nem is lehet, egyetlen más morális indíték, motívum sem. A törvénytől meghatározott szabad akarat negatíve hat az érzésekre, amennyiben azok erejét megtöri, vágyainkat keresztezi, fájdalmat okoz. Minden szubjektív, természeti motívumunk ugyanis az önzésben gyökeredzik. Ez lehet önszeretet, magunkra irányuló jóakarat, öntetszelgés, ahogy arrogancia is. Még az ésszerű önszeretet sem mond ellent az önteltségnek. Csak az érzületben, amely egybecseng erkölcsi hangoltságunkkal (*Gesinnung*), rejlik az ember értéke. Az erkölcsi törvény (a feltétlen Jó) éppen azáltal, hogy letöri az önmagunkra irányuló érzéseket, vágyainkat, gyengíti önszeretetünket, érdemes a tiszteletre, az áhítatra (*Achtung*). A törvény iránti tisztelet (*Achtung für das Gesetz*) pozitív, nem empirikus, hanem transzcendentális eredetű, nem egy érzés, hanem egy a priori ítélet. Nem az erkölcsiségre vonatkozó hajlam, hanem maga az erkölcsiség. Ezzel szemben a törvénynek az érzésekre való negatív hatását Kant patologikusnak nevezi, ami annyit jelent, hogy érzésekből, indulatokból tevődik össze (*pathé*).

Tisztelet (*Achtung*) nem jár dolgoknak, csak személyeknek. Vonzódhatunk dolgokhoz, állatokhoz, csodálhatjuk, még szerethetjük is őket, de tisztelet nem jár nekik. Egy ember is lehet csodálatom, szeretetem tárgya anélkül, hogy tiszteletem tárgya lenne. Azonban egy szegény, közönséges polgár előtt, akinek tisztességessége felülmúlja az enyémet, meghajlik a szellemem, azaz fejet hajtok, akármilyen magasan hordom különben a fejemet. A tisztelet oly kevéssé kapcsolódik az örömhöz, hogy az ember nehezen engedi meg magának, még akkor is, ha az holtaknak jár. Nagy tehetség kiválthat tisztelethez hasonló érzést, bár nehéz eldönteni, hogy tehetségükben mennyi az erény műve s mennyi függ a szerencsétől. Különben pedig jelentős embereknek gyakran rossz a jellemük (példája Voltaire). Persze, teszi később hozzá, a morális törvény nemcsak negatíve hat az érzésekre, de lehet közvetett pozitív hatása is, mivel a morális érdek (*Interesse*) befolyásolhatja az ember életvitelét. S az sem ritka, hogy a morális törvény hangja (*Stimme*) hatására a megrögzött bűnöző is reszketni kezd. (Megjegyzem, mindeddig nem tudtuk, hogy az erkölcsi törvénynek hangja van, tehát, hogy lelkiismeret.)

Kant itt újra visszatér a kötelesség fogalmának értelmezéséhez. Mint már tudjátok, ha valaki az erkölcsi törvénynek engedelmeskedve cselek-

szik, akkor ezt kötelességből teszi, a törvény iránti tiszteletből, de ha ugyanezt teszi, azonban más motívumtól, mondjuk, szeretettől indíttatva, akkor csak kötelességszerűen, tehát nem morálisan teszi azt, amit tesz. Szép dolog, folytatja Kant, az embereket szeretni, s nekik jót akarni, de ez nem egy magatartásunk igaz (*echte*) morális maximája. Csak úgy lehetünk törvényhozó tagjai a szabadság által lehetséges, tisztelettel elgondolt erkölcsi birodalomnak, ha ugyanakkor alárendeltjei is vagyunk. (Ugye halljátok a politikai üzenetet? Csak saját magunk szabadon alkotta törvényeknek engedelmeskedünk.) Mindez, teszi hozzá, megalapozza a „szeresd felebarátodat, mint tenmagadat" parancs lehetőségét, mivel a szeretet itt követelményként, kötelességként s nem puszta érzésként jelenik meg, mint gyakorlati szeretet. Ugyanakkor ez a parancs önmagában nem motiválja a törvényszerű cselekvést, csak az arra való törekvést szorgalmazza (ami történetesen így is van, azonban miért „csak"?). Az erkölcsi törvényt, vonja le a következtetést Kant, a szeretet nem motiválja, még a törvény szeretete sem. (A polémia itt a „*Religion Schwarmerei*", tehát az érzelmi ömlengésre alapozó, illetve egyfajta érzelmi eksztázis kiváló vallási gyakorlat ellen irányul. Hasonlóval, bár nem ezen a filozófiai alapon, már Hume-nál is találkoztatok. Kant még a sztoikusoknak a morál iránti lelkesedését is ide sorolja.)

Lelkendezésből azonban Kantnál sincs hiány. „Kötelesség! Te fenséges nagy név, mely semmi szeretetet, semmi hízelgőt nem tartalmazol, hanem alávetettséget kívánsz, de nem is fenyegetsz... hol találhatnánk azt a hozzád méltó ősforrást, amely a vágyakkal való minden rokonságot büszkén elutasít, és melynek gyökeréből ered annak az értéknek az elengedhetetlen feltétele, amelyet csak emberek adhatnak önmaguknak?"

A morális törvény, tudjuk, szent. Az ember ugyan legkevésbé sem szent, de a morális törvényt önmagában szentnek kell tekintenie. Kant itt visszatér a kategorikus imperatívusz általatok már ismert formulájára, de bizonyos módosítással. Az ember nem használhatja a másik embert, ahogy önmagát sem, puszta eszközként, hanem célnak is kell tekintenie. Minden eszes lény öncél, mivel a szent morális törvénynek van alávetve, amelynek megfelelve autonóm. Ebből következik a személyiség eszméje (*Idee der Persönlichkeit*) és a neki kijáró tisztelet (*Achtung*). A személyiség megvetése az emberiség megvetése, s így ellentmond az erkölcsi törvénynek. (Figyeljetek fel a „személyiség" fogalmára, mert ez később még szerepet fog játszani.)

A gyakorlati ész kritikája első könyvének (elemtan) s annak első részének (analitika) befejezéseképpen Kant kritikailag világítja meg az eddig elmondottakat. Azokat az elmefuttatásokat, amelyek, úgy gondolom, kizárólag a filozófia szakos diákokra tartoznak, mellőzöm, s csak az általános érdeklődésre igényt tartó, illetve Kant megértésére vonatkozó gondolatok bemutatására szorítkozom. Elsősorban azokra, amelyek a morál és a boldogság viszonyára, továbbá az időre vonatkoznak.

A boldogság elve és az erkölcs elve különböznek ugyan egymástól, de attól még nem mondanak ellent egymásnak. A gyakorlati ész nem adja fel a boldogságigényt. Azonban azt a hagyományos gondolatot, hogy az erény boldoggá tesz, fel kell adni. Nem azért, mert empirikusan nézve ez nincs így, hanem azért, mert az erkölcsi törvénynek való engedelmesség objektív, míg a boldogság szubjektív, erőteljesen függ az ember pszichológiájától. (Mielőtt továbbmennénk, szeretném felhívni a figyelmeteket arra, hogy Kant egy fontos történelmi tényből indul ki. Az antikvitásban és a középkorban a boldogság objektív kategória volt, azaz meg voltak adva a boldogság feltételei, s az első feltétel mindig az ember erényessége volt. Ez a modern világban nincsen így, nemcsak „valóságosan", hanem az eszmevilágban sem. A boldogság szubjektívvé válik, függ az ember pszichológiájától, vérmérsékletétől, azaz nincsenek elfogadott kritériumai. Kantnál a kérdésre adott válasz, mint tudjuk, filozófiailag megalapozott. A boldogság a természet világába tartozik, s többek között a pszichológia is a természeti törvényeknek van alávetve. Ezzel szemben az erkölcs alapja, gyökere a szabadság transzcendentális birodalma, a szabad akaraté és az abból fakadó erkölcsi törvényé, amely okként hat az emberi természetre, azaz magára a természetre. Ebből az okból boldogság már azért sem következik, mert számtalan hajlamunk, vágyunk ellenében érvényesül, amennyiben érvényesül. Az erényes ember nem boldog attól, hogy erényes, de éppen ezért érdemes a boldogságra.

A természet törvényeit, folytatja Kant, a szabadság annyiban befolyásolja, amennyiben azok időbeliek, azaz időben meghatározott jelenségek. Ha szabadság általi kauzalitást tételezünk, akkor ennek befolyásolnia kell az egész természeti oksági sort, nemkülönben annak a mechanizmusát. Az ember azonban a természeti okság időbeliségében él, azaz tettét előzetes tettei s azok kimenetelei határozzák meg. Ennek a megoldhatatlan feladatnak (hogyan határozhatja meg vagy befolyásolhatja a noumenon a feno-

menont, az időtlen, az örök az időbelit) a megoldásában nyújt segítséget a lelkiismeret. Pontosabban szólva a bűnbánat. Nos, a bűnbánat a korábbi tett következménye a természeti szükségszerűségek láncolatában, ugyanakkor az erkölcsi törvény behatásának is következménye, s nincs is semmiféle pszichológiai magyarázata. S ha a bűnbánó ezentúl – tehát időben – másként cselekszik, akkor ezt a természeti szükségszerűség láncolatában teszi. A szubjektum, mint morális szubjektum, szabad lehet, miközben, mint empirikus szubjektum, a természet oksági viszonynak van alávetve. Azaz örök és időbeli együtt és egyszerre. Ha nem így lenne, akkor az ember egy automata, esetleg ésszel megáldott automata vagy marionett lenne, akit az első Mester beprogramozott, s aki ezt a programot hajtja időben végre. Ha ez így lenne, akkor a szabadság látszat lenne, illúzió, öncsalás.

A gyakorlati ész analitikáját Kant viccesen végzi azzal a megjegyzéssel, hogy nagy meglepetésére váratlanul, elmélete mindazzal összestimmel, amit anélkül is tudhatnánk. (Lásd a jóakarat fénye.) Így most rátérhetünk, Kanttal együtt, a dialektikára.

Ahogy a tiszta elméleti észnek, úgy a tiszta gyakorlati észnek is van dialektikája, minthogy ez hozzátartozik a tiszta ész karakteréhez. Megint meg kell találnunk a kulcsot, amely kivezethet bennünket a labirintusból – fejezi ki magát költőien Kant. A gyakorlati ész problémája, azaz labirintusa, hasonló az elméleti ész problémájához. A gyakorlati észnek is meg kell találnia a feltétlent a feltételesben, azaz a tiszta gyakorlati ész tárgyának totalitását, amelyet a legfőbb jónak nevezünk. Hogy az erkölcsi jó tárgyát az erkölcsi törvény jelöli ki, azt már tudjuk, de a Legfőbb Jó tárgyáról eddig még nem volt szó. Persze, mivel az erkölcsi törvény jelöli ki a jó tárgyát, a Legfőbb Jó tárgyának kijelölése magában foglalja az erkölcsi törvényt, a szabad akaratot. Azt már feltételeztük, hogy a Legfőbb Jó nem a boldogság, de azt elfogadhatjuk, hogy mivel most a Jó totalitásáról beszélünk, valahogyan mégis ahhoz tartozik. Azonban a morális autonómia és a boldogság két teljesen különböző világból valók! Hogy lehet a kettőt együtt elgondolni, mert ha ezt nem tudjuk, hogyan juthatunk el a totalitáshoz? Hogyan lehetséges egyáltalán gyakorlatilag a Legfőbb Jó?

Hogyan hangzik tehát a tiszta gyakorlati ész antinómiája? Együtt kell elgondolnunk az erényt és a boldogságot, holott két külön világhoz tartoznak. Hogyan lehet őket összeházasítani? Az erénnyel jár-e a boldogság vagy a boldogsággal az erény? Mindkettő lehetetlen! Azonban a Legfőbb Jó,

amely e kettő kapcsolatát tételezi, mégiscsak akaratunk a priori szükségszerű tárgya? Megint csak szembesülünk a természeti szükségszerűség és a szabadság, a noumenon és a fenomenon konfliktusával, mint a tiszta spekulatív ész a már ismert antinómiáinak esetében! A probléma azonban esetleg onnan adódik, hogy a Legfőbb Jót ebben a földi életben a természet világában gondolták-e el?

Álljunk meg azonban egy percre! Van egy fogalom, amely hasonlít a boldogságra. Ez pedig a megelégedettség, az önmagunkkal való elégedettség, a béke (*Selbstzufriedenheit*). Ez nem egy érzés, hanem inkább a zavaró érzések hiányának állapota, egyfajta intellektuális elégedettség. (Kérdezném tőletek: szerintetek van ilyen? Vagy legalábbis elképzelhető? Találtok rá irodalmi példát?) Különben, teszi hozzá Kant, a szentségként értelmezett boldogság (*Seligkeit*) is ehhez az állapothoz hasonló. Igaz, a Legfőbb Jót is hierarchikusan kellene elgondolnunk. Az erény és a boldogság házasságában az erény a „legfelsőbb Jó" (*höchste Gut*) a boldogsággal szemben. (Az erény a férfi, a boldogság a nő. Ezt nem tréfának szánom, hanem Kant egy kritikai elméletet megelőző – a szépet és a fenségeset tárgyaló – művéből kölcsönzöm, amelyben Kant kifejti, hogy a nőnek nem kell minden vágyát elnyomnia ahhoz, hogy erényes legyen.)

Kedves hallgatóim, itt következik egy igen fontos kanti gondolatmenet, amellyel, amennyiben felkeltette érdeklődéseteket, még sokszor fogtok találkozni, bár itt, időhiány miatt, csak egész röviden érinthetem. A gyakorlati ész primátusáról az elméleti ésszel szemben. A kérdés az, hogy melyikben van az embernek nagyobb érdekeltsége, hogy melyik elsődleges az ember számára (*Vorzug der Interesse*)? Persze, az ész érdekéről van szó. Az ész egyik érdeke a megismerésre, a másik az akaratra vonatkozik. Azonban, végső soron, minden érdek gyakorlati, s még a spekulatív ész is csak a gyakorlati észben (azaz gyakorlati használatban) válik teljessé, tökéletessé.

Ezután Kant visszatér a tiszta gyakorlati ész dialektikájának alapkérdésére. Már tudjuk, hogy a világon a legfőbb jó az erkölcsi törvény által meghatározott akarat szükségszerű tárgya. Azt is tudjuk, hogy a morális törvényt kifejező akarat szent, olyan tökéletesség, amelyre az érzéki világban élő emberek közül senki sem képes. Mivel ez gyakorlati követelmény, el kell gondolnunk, de erre csak akkor vagyunk képesek, ha végtelen progresszusban (haladásban) gondolkozunk. Egy végtelen progresszus feltétele azonban ugyanannak az eszes lénynek a végtelen létezése, amit a lélek halha-

tatlanságának nevezünk. Így tehát a legfőbb jó csak a lélek halhatatlansága esetén lehetséges. Ebből következik, hogy a lélek halhatatlansága a tiszta gyakorlati ész posztulátuma. Azaz az elméleti észben gyökeredző, de bizonyíthatatlan állítás, amely elválaszthatatlan a tiszta gyakorlati ész a priori törvényétől. (Itt is láthatjátok, hogy mit jelent a gyakorlati ész primátusa.) Nos, az elméleti ész terének efféle kibővítése nemcsak filozófia, de a vallás számára is hasznos.

Ez a gondolatmenet logikusan folytatódik. A lélek halhatatlanságának posztulátuma a végtelen erkölcsi tökéletesség lehetőségére vonatkozott, a legfőbb erkölcsi jóra, de mi van a legfőbb jó másik tényezőjével, a boldogsággal? Az erkölcsi törvény ezt nem biztosítja. Ehhez fel kell tételeznünk a természet létezésének nem természeti Okát, aki Létében mind az erkölcsi Jó, mind pedig a boldogság forrása, azaz a legfőbb Intelligenciát. Ez pedig Isten, aki ezáltal legfőbb eredeztetett Jó, azaz a Legjobb világ posztulátuma. Isten tehát nem „fizikai", hanem morális eszme. Kant két posztulátumról beszél: a legtökéletesebb ember és a legtökéletesebb világ posztulátumáról, a lélek halhatatlanságáról és Isten létezéséről. Mindkettő a tiszta elméleti ész eszméje, így nem megismerhetők, de létük posztulálható, illetve a tiszta gyakorlati ész szempontjából posztulálandó. E kettő együtt a Legfőbb Jó. A kereszténység a legfőbb Jót „Isten birodalmának" nevezi, a remény tárgyának.

Az erkölcsi törvény a valláshoz vezet, amennyiben minden kötelességünket az isteni akaratból fakadónak tekinti. Itt azonban vigyázzunk, mert a félelem s a remény megszüntetik egy tett erkölcsi jellegét. Kötelességeinket nem azért teljesítjük, mert Isten parancsolta őket, és sem a pokoli büntetés félelme, sem a paradicsomi boldogság ígérete nem lehet tettünk indítéka, mert ha az, akkor a tett nem autonómiából fakad. Így tér vissza Kant egy korábbi gondolatra, a morál nem tesz boldoggá, de érdemessé tesz a boldogságra (*der Glückseligkeit würdig*).

A tiszta gyakorlati ész dialektikájának utolsó előtti fejezetében Kant visszatér egy korábbi – fontos – témához, az igaznak tartás (*Fürwahrhalten*) fogalmához.

Kant itt fontosnak tarja megjegyezni, hogy a legfőbb jóra irányuló észhit (*Vernunftglaube*) nem hasonlít egy parancsolathoz. A hitet ugyanis nem lehet megparancsolni. Csak egy lehetőségről van szó, amellyel vagy élünk, vagy nem élünk. Azt sem mondtam, folytatja Kant, hogy egy ember e nélkül

ne lehetne boldog. A két posztulátumra vonatkozóan azt állítottam, hogy a lélek halhatatlansága és Isten léte a legfőbb jó szempontjából posztulátum, hogy igaznak tartható, de azt nem, hogy igaz. Hogy a Teremtő Intelligencia nélkül megérthető-e a természet létezése, eldönthetetlen. A posztulátumokban való osztozás önkéntes, míg az erkölcsi törvénynek való engedelmesség nem az. Az erkölcsi törvény a posztulátumok nélkül is feltétlen, nem azokból következik, hanem fordítva, azok táplálkoznak belőle. Továbbá, folytatja Kant az előbbi gondolatot a dialektika utolsó szakaszában, a törvény parancsol, bár a törvényre való hangoltságot (szándékot, *Gesinnung*) nem lehet megparancsolni. Azonban, ha nem a törvény tisztelete vezetné az embereket, akkor minden tettünket félelem vagy remény igazgatná.

Kedves hallgatóim, az elemtannak immár végére értünk, s következik a módszertan, melyre, mivel főleg pedagógiai indíttatású, most sem térek ki. Idővel amúgy is rosszul állunk s még hátra van az utolsó nagyszabású etikai mű, *Az erkölcsök metafizikája*. Még így is egy plusz tanórát kell igénybe vennem.

A harmadik *Kritika* e mű előtt íródott, így csak később fogjátok megérteni, hogyan befolyásolta a harmadik kritika az erkölcsfilozófia módosulásait. Ez azzal is jár, hogy számos, ebben a műben felmerülő fogalom jelentését nem kell még egyszer a harmadik kritika ismertetésénél megismételnem.

A *Die Metaphysik der Sitten* (*Az erkölcsök metafizikája*, 1797) Kant utolsó etikai tárgyú műve, amelyben sok újdonságot s hangsúlyeltolódást fogtok felfedezni. A mű két könyvből áll: az első a jogtan (*Rechstlehre*), a második az erénytan (*Tugendlehre*). A legnagyobb figyelmet az előszavaknak fogom szentelni.

Az előszó az „élet" meghatározásával kezdődik. A vágyódóképesség révén lehet valamely tárgynak az elképzelése, a tárgy létrehozásának oka. Egy lény azon képességét, hogy elképzeléseinek (*Vorstellungen*) megfelelően cselekszik, nevezzük életnek. Az öröm és a kedvetlenség (*Lust/Unlust*) érzései szubjektívek. Azt az örömöt (*Lust*), amely a vágyódóképességet kíséri, gyakorlati örömnek, míg azt, amely a kontemplációt kíséri, nem tevőleges tetszésnek (*Wohlgefallen*). Amennyiben a vágyódóképességhez kapcsolódó öröm egy, az értelem által adott általános szabályhoz kapcsolódik, akkor érdekről, érdekeltségről (*Interesse*) van szó. Az érdek lehet intellektuális,

ahogy érzéki is. Azonban, ha valamihez pusztán intellektuális érdek fűződik, akkor az arra való hajlam nem érzéki. Nos (erre figyeljetek!), van olyan vágyódóképesség, amelyet cselekvésre nem egy külső tárgy, hanem önmaga határoz meg, hogy a dolgok megtörténjenek-e vagy ne történjenek meg. Amennyiben a tárgyat, amelyre a vágyódóképesség vonatkozik, az ember valóban képes létrehozni, akkor ezt választásnak vagy akarásnak (*Willkür*), ha nem tudja, akkor vágynak nevezzük. (A *Willkür* fordítható választásnak vagy akarásnak, fontos azonban, hogy megkülönböztessétek az akarattól.) Az akarat (*Wille*), írja, nem a cselekvésre vonatkozik, mint a választás (*Willkür*), hanem annak meghatározó oka. Tehát a transzcendentális szabadság, az akarat nélküli akarás, választás sincsen, az előbbi határozza meg a másik képességet. De ez a másik képesség (*Willkür*) nem bennünk lakozik, hanem a tárgyakhoz való viszonyunkban, s ezért a cselekedeteinkben nyilvánul meg. Azt a választást, akarást, amelyet a tiszta gyakorlati ész határoz meg, szabad akarásnak nevezzük, amelyet csak a vágy határoz meg, azt pedig „állati választásnak", azaz: vágynak. Az emberre jellemző választás e kettő együttese, ugyanis, egy olyan választás, akarás, amelyben az érzéki ösztönzők szerepet játszanak ugyan, de azt nem határozzák meg.

A szabad választás örök kérdésére Kant tehát azt a választ adja, hogy az emberi választás, vagy döntés, annyiban szabad, amennyiben azt nem érzékek határozzák meg, hanem az akarat. Tehát annyiban szabad, amennyiben az akarás szabad. Többnyire azonban az egyik is és a másik is „részt vesz" a meghatározásban, azaz a választás viszonylagosan szabad, attól függően, hogy mi játszik nagyobb szerepet az akarás meghatározásában. Ez, mint láthatjátok, régi megoldás új köntösben, azaz egy új rendszeren belül. Hogy mi ebben az új, azt ti már tudjátok. Ha tisztán az akarat dönti el a helyes tettet, tehát valaki a kötelességért teszi, amit tesz, akkor moralitásról, ha mindkét meghatározó tényező részt vesz a választásban, vagy döntésben, akkor legfeljebb kötelességszerű tettről, legalitásról beszélhetünk.

Miért van szükségünk, morfondírozik Kant, egyáltalán az erkölcs metafizikájára? Miért kell a legalitás világáról egyáltalán beszélni, arról egy külön etikát írni? Azért, mert – válaszol saját kérdésére – végül is az etikában az emberi természetről beszélünk, arról, ami csak tapasztalatból ismerhető. Mércénk nem lehet empirikus, mindig a transzcendentális szabadság végső meghatározását kell szem előtt tartanunk, de ezt az antropológiára kell alkalmaznunk. Ez a művészet (*Kunst*) annak a felderítésére vállalkozik,

hogy a szabadság rendszere hogyan teszi lehetővé egyúttal a természet egy rendszerét?

A válaszban törvényhozásról lesz szó. Kétféle törvényhozásról: a jogiról és az erkölcsiről, továbbá e kettő összefüggéséről. A törvények kötelességeket szabnak meg. Minden kötelesség erkölcsi jellegű azáltal, hogy kötelesség, de nem minden törvényadás etikai jellegű. Mondjuk a „jus"-on nyugszik, mely előírja, hogy egy ígéretet meg kell tartani. Nem erényből fakadó kötelesség (*Tugendpflicht*), hanem jogból eredő (*Rechtpflicht*), hogy megtartsuk ígéreteinket, amennyiben kényszeríteni is lehet rá, de erényből fakadó, ha minden kényszer nélkül amúgy is megtesszük. (Ugye emlékeztek még arra a bizonyos letétre, amelyet akkor sem szabad elsikkasztani, ha senki sem tud róla, s így visszatérítésére semmi nem kényszeríthet.) Kötelezettek vagyunk (*verbindlich*) arra, hogy szabadon megtartsuk ígéretünket. (Halljátok Rousseau hangját? Kényszeríteni arra, hogy szabadok legyünk? Egészen más hangszerelésben?)

Kant már a jogelméletet is számításba véve megkülönbözteti a megengedettet a meg nem engedettől. Egy cselekvés, amelyet sem nem parancsolunk, sem meg nem tiltunk, mindig megengedett, ezekre vonatkozóan nincsenek kötelességeink, tehát erkölcsileg közömbösek. (Ez annyiban fontos, mivel cselekedeteink óriási többsége ebbe a „kategóriába" tartozik.) Tettnek (*Tat*) azt a cselekedetet (*Handlung*) nevezzük, amelynek maga a tevő választása (*Willkür*) a forrása, amely tehát a tevőhöz hozzárendelhető (*zugerechnet, imputantio*).

A személyiségről (*Persönlichkeit*) már másutt is beszélt Kant. Igaz, személyről (*Person*) is, de anélkül, hogy megkülönböztette volna a személyiségtől. Most megkülönbözteti. Személy (*Person*) az, akihez tettei hozzárendelhetők. Ez a jogban alapvető, bár nem csak jogi kategória. A személyiség ugyanakkor morális kategória, olyan ember, aki saját maga szabadon alkotta törvényeknek engedelmeskedik.

Az akaratból származnak a törvények, az akarásból, választásból (*Willkür*) a maximák. (Ez magától értetődő, mivel mi választjuk a maximáinkat, de eddig nem voltak a választás [*Willkür*] fogalmához rendelve.) Azok a maximák, amelyek a kategorikus imperatívusz már jól ismert maximáival nem férnek össze, nem morálisak. A választás (*Willkür*) nem annyit jelent, ahogy sokan gondolják, hogy a törvénnyel szemben is szabadon választhatok, bár gyakorta tapasztaljuk, hogy az emberek a törvénnyel ellentétes

maximát választanak, de akkor csak látszatra szabad a választásuk, mert a szabadságukkal szemben, az ellen, döntenek (megint Rousseau hangját halljuk a háttérben).

Az előszó végén Kant fontosnak érzi, hogy visszatérjen néhány már említett fogalomhoz. Így a hozzárendelés (*Zurechnung*, *Imputat*) voltaképpen ítélet, azaz annak megítélése, hogy valaki egy tett oka, létrehozója (*Urheber*) volt, avagy sem. Továbbá, hogy a kötelességszerűen végrehajtott tette érdem (*meritum*), míg az ember ellen elkövetett cselekedet bűnösség (*debitum*). S most jön valami, ami fontos, és erős ellenérzést váltott ki. Egy bűnös tett vagy erényes tett elmulasztásának jó vagy rossz következményeit nem lehet a szubjektumhoz hozzárendelni. Azonban egy jogos tett jó következményei s egy jogtalan tett rossz következményei a tevő szubjektumhoz hozzárendelhetők.

Nos, ha eddig figyelemmel kísértétek Kant etikáit, azonnal látni fogjátok, hogy ez a gondolat bizony nem fér meg vele. Ha a morál számára csak a jóakarat (*Gesinnung*) számít, akkor nemcsak a következmény, hanem még a szándék sem beszámítható a tett megítélésében. Vajon a jog ellentmondhat-e a morálnak? Hadd említsek meg nektek egy furcsa szóváltást (vagy inkább írásváltást) egy francia filozófus (Benjamin Constant) és Kant között. Ha egy gyilkos keresi a nálad elbújtatott barátodat, igazat kell-e mondanod, ha megkérdezi, itt van-e? Kant válaszában azt mondja: hogy igen, mert ha egyszer nálad rejtőzik. Igazat kell mondanom, mert ha hazudok, akkor általános törvénnyé teszem, hogy szabad hazudni. Tettem következményei pedig előre morális szempontból nem számítanak. Most mégis? Itt mégis? Vagy a jog a morál ellen dönthet? Bizonyára nem. Tehát legalább abban az esetben, amikor a szándék jó, s jó az eredmény is, illetve a szándék bűnös és az eredmény is az, beszámíthatom a következményt? Viszont akkor előre is figyelembe kell vennem! Így a jó szándékú embernek legalább meg kell fontolnia, hogy tettének jó lesz-e a következménye. Kant kétségkívül már itt is engedett valamit elmélete merev feltétlenségéből, ami egyben volt szépsége, de a korlátja is.

A jogelméletében, amelyre most röviden rátérek, Kant megkülönbözteti a külső szabadságot a belső szabadságtól. A belső szabadság kérdését már együtt is többször körüljártuk, elmondhatjátok, hogy ezt már értitek. Azonban kevés szó esett mindeddig a külső, azaz jogi, politikai, szabadságról. A kérdés a következő: hogyan lehet a kölcsönös kényszerítést mindenki sza-

badságával együtt közvetlenül tételezni? Mindenekelőtt úgy, hogy feltételezzük, a kategorikus imperatívusz egyik formulája (az ember nem lehet a másik számára puszta eszköz) egyúttal a jog alapja is. A szabadság tehát függetlenség minden kényszerítő választástól (*Willkür*), mivel az egyes ember szabadsága mind a többi ember szabadságával együtt tételeződik. Ez a szabadság (jog) minden ember mint ember joga. Egyenlően joga, azaz minden szabad ember egymástól való kölcsönös függősége. Íme, a liberális szabadságeszme megfogalmazása: az ember szabad, amíg mások szabadságát nem korlátozza; s ezzel minden szabad ember korlátozza minden más szabad ember szabadságát a közösen megalkotott törvénynek való engedelmességben.

Kedves hallgatóim, már sokat hallottatok a kötelességről egyes számban, most hallhattok a kötelességekről többes számban: a jogi és az etikai (erényhez kapcsolódó) kötelességek különbségéről. Az utóbbiak nem lehetnek külső törvénynek alávetve, mivel belső természetű célokhoz kapcsolódnak, az előbbiek azonban igen, mivel külső természetűek (*fenomena*). Kant (szokásához híven) itt is egy táblázatban világítja meg, felsorolva a kötelességeket. Egyrészt azokat a célokat, tárgyakat, akikre/amikre ezek a kötelességek irányulnak. A felsorolásból csak egy marad releváns: az embereknek más emberekre, azaz olyanokra, akiknek mind jogaik, mind kötelességeik vannak, vonatkoznak a jogi kötelességei.

Kedves hallgatóim, most át kell ugornom mindazt, amit Kant a magánjogról, többek között a tulajdonjogról, annak eredetéről, a személyiségjogról, családjogról ír. Elemzi az örökösödési jogot, az ajándékozást, a tanításra vonatkozó jogot, a fogadalmat, az osztó igazságosságot stb. Meg kell külön említenem két érdekes fejezetet: a *Mi a pénz?* és a *Mi a könyv?* címűeket. (Akiket a kérdés érdekel, azoknak Márkus Györgynek erről a két kérdésről írott remek tanulmányát ajánlom.)

Az utóbbi fejezetben (*Mi a könyv?*) Kant megkülönbözteti azokat, akik a maguk nevében beszélnek (írók) s akik ezt más nevében nyilvánossá teszik (kiadó). Az író, mondja, a közönséghez beszél, de a közönséget a kiadó szállítja számára. Az utóbbihoz azonban az előbbitől származó megbízatásra van szüksége. A megbízatás nélküli utánnyomást a törvény tiltja.

Nos, mindez számunkra természetesnek hat. Azonban Kant volt az első, aki a *copyright* kérdését mint magánjogi kérdést felvetetette. S ő volt az az első, aki a szellemi termékek áruvá válásának kérdését értelmezte. Ezután tér rá Kant a nyilvános, politikai jogra. Az elemzést a nyilvánossághoz való

jog kérdése vezeti be. Egy jogállamban minden törvény a nyilvánosság elé tartozik.

Bevezetésképpen ő is a három hatalom szétválasztását tételezi, amely hármasságban a törvényhozó hatalom a szuverén, aki ellen a nép jogszerűen nem lázadhat fel. A progresszív változás előmozdításának jogi formája a reform, nem pedig a forradalom.

Lábjegyzetben Kant egy fontos történelmi megjegyzésre ragadtatja magát (ami ritka nála). Ez XVI. Lajos trónfosztására, továbbá kivégzésére vonatkozik. Kant érveket vonultat fel a visszamenőleges törvénykezés, ítélkezés igazságtalanságáról. A királyt jogi eljárásban halálra ítélni jogellenes volt, ha meggyilkolták volna, az nyíltan jogellenes lett volna, s így nem járt volna a jog megcsúfolásával.

Kant a büntetőjog – és a kegyelmezés – elveivel folytatja a jogrendszer elemzését. A büntetés elvét a kategorikus imperatívusz követelményeihez rendeli, tehát úgy kell ítélkezni, hogy az ember ítéletének maximája általános törvényként szolgálhasson. A büntetés nem lehet pragmatikus, helyzetre szabott, mivel bűntettre szabottnak kell lennie. Így a Beccaria javasolta megelőzés elve a büntető igazság alapelveként érvénytelen, elfogadhatatlan. Kant Beccaria „affektált humanizmusát" ostorozva kizárólag a megtorlást elvét tartja az emberi méltóság számára elfogadhatónak. A büntetésnek nem a tett veszélyességére, hanem az elkövetett bűn jellegére és komolyságára szabottnak kell lennie. A halálbüntetés tehát a gyilkosság adekvát büntetése. (Nem szokásom saját könyveimre hivatkozni, de akit érdekel a kérdés, fordulhat *Az igazságosságon túl* című könyvemhez.)

Ezek után (mint ahogy a korábban szokás volt) a „népek jogára", ezen belül a külpolitikára s az abban érvényesülő jogok és jogsértések kérdésére tereli a szót. A szuverén dönt az idegenek bevándorlása kérésében s akkor is betelepítheti őket, ha ez a lakosságnak nincs ínyére.

Kant a hatalmak megosztásának talaján álló államformák közül, mint ezt már a kilencedik előadásban hallottátok, a republikánusnak adja a pálmát, szemben a monarchiával, amely a monarcha személyén és karakterén múlik, s így könnyen despotizmussá alakul. Úgyszintén a demokráciával, amely túlságosan „összetett államforma", mert előzőleg mindenki akaratát kell összeegyeztetni, s csak azután kerülhet sor a törvényhozásra, majd az intézmények megalakulására.

Az igazi köztársaság a nép reprezentációja, ahol a választott képviselők választóik jogait védik. (Ilyen lehet egy alkotmányos királyság is.)

Ami a népek jogairól alkotott kanti gondolatokat illeti, azokkal ti már a kilencedik előadásban megbarátkoztatok, az örök békéről szóló tanulmánnyal kapcsolatban. Nem felejtettétek el, hogy Kant a köztársaságok alkotta föderális államot javasolja, a mai Európai Unió egy jóval szorosabb változatát. Mint az akkoriban megvitatott, s máig sokszor elismételt, diskurzusban Kant a háborúhoz való jog kérdésére is rátért, az igazságos és az igazságtalan háború megkülönböztetésére, amiről előtte Grotius beszélt, s mely témában voltaképpen mindenki, még Kant is, egy bizonyos fokig Grotius tanítványa maradt. (Grotius bemutatására annak idején, sajnos, nem volt időnk.) Kant jóval tovább megy nála, beleértve a világpolgár központi szerepének kijelölését, s jóval következetesebb is. Elsősorban azzal, hogy az imperatívuszt itt is érvényesíti: ne legyen háború! (*Es soll kein Krieg sein!*) Végül itt is visszatér, most éppen egy konkrét „levezetett" formában, a Legfőbb Jó kérdésére. Az örök béke, mondja, a Legfőbb politikai Jó (*Höchstes politisches Gut*).

Aki közületek jogásznak készül, olvassa el figyelmesen ezeket a fejezeteket. Nekünk azonban tovább kell mennünk, s rátérnünk *Az erkölcsök metafizikája* második részére, az *erénytan*ra (*Tugendlehre*).

Az erénytan alapfogalma a kötelesség, s így az etika nem hagyatkozhat az erkölcsi érzésre, ismétli meg Kant korábbi etikái kulcsgondolatát. A boldogság nem lehet a morál célja, bár eredménye igen. Itt azonban figyelembe kell venni (amit ti már tudtok), hogy kétféle érzés létezik. Az egyik patologikus (*pathos*), a másik az erkölcsi törvény követéséből fakadó. Az utóbbi nem mond ellent a moralitásnak. Most tehát kiderül, hogy *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésé*vel szemben, nem baj, nem kevéssé morális, ha örülsz annak, hogy teljesítetted a kötelességedet, ha egy jótett neked örömet okoz. Kant szemmel láthatóan odafigyelt Schiller ellenvetésére.

Az etika, erkölcstan akkor erénytan, ha nem külső kötelességek teljesítéséről beszélünk, mint a jogtan esetében, hanem belülről fakadókról. Mivel az ember szabad, azaz erkölcsi lény, az emberiség képviselőjének, megtestesítője (a kettő ugyanaz), erre csak saját erejéből tudja magát késztetni. Úgy, hogy az a tett, amelyre magát készteti, a szabad választással (*Willkür*) összeegyeztethető legyen. Az embernek bátorságra van szüksége ahhoz, hogy szembe forduljon azokkal a késztetésekkel, melyek az ellenkező

irányba terelik. Ezzel érjük el a belső szabadságot, nemcsak a jogban elért külső szabadságot. A kettő nem fordulhat azonban szembe egymással.

A törvények ugyan a külső, nem pedig a belső szabadságra vonatkoznak, azonban nem szabad olyan törvényeket hozni, amelyeknek való engedelmesség lehetetlenné teszi az ember számára azt, hogy belső szabadságából fakadó kötelességeit teljesítse. Tehát míg az állam törvényei nem kategorikus imperatívuszokból állnak, addig nem szabad olyan törvényeket hozni, hogy az ember, aki belső szabadsága, szabad választása szerint cselekszik, szemben találja magát ezekkel a törvényekkel.

Kedves hallgatóim, ez egy nagyon fontos megszorítás s mindmáig érvényes, talán még fontosabb is, mint Kant idejében volt. Az állam nem hozhat olyan törvényeket, amelyek követése ellentmond egy tisztességes ember morális elkötelezettségének. Nem követelheti meg (az én példám), hogy ölje meg ártatlan honfitársait vagy meggyőződésének ellentétét hangoztassa a nyilvánosság előtt. A jó honpolgár nem okvetlenül jó ember (ezt már Arisztotelész is mondta), de a törvények nem akadályozhatják meg a törvénytisztelő honpolgárt abban, hogy jó ember legyen (azaz lelkiismeretét kövesse).

Miután a cél az ésszel megáldott lény szabad választásának (*Willkür*) tárgya, senki és semmi nem kényszeríthet arra, hogy ez vagy amaz legyen a célom, legfeljebb az eszközök használatára, amelyek a célhoz vezetnek. A cél (célom tárgya) mindig materiális, azaz nem formális, mindig ez vagy amaz. Ezért az etikát úgy is nevezhetném, mint a tiszta gyakorlati ész céljainak rendszerét. Az, hogy az etikában kötelességekkel van dolgunk, ez csak következménye annak, hogy a célok rendszerével van dolgunk. Az, hogy céljaink vannak, azonban ellenkezik a kényszer feltételezésével, mivel, mint tudjátok, céljainkat mi szabadon választjuk. (Ugye látjátok a hangsúlyeltolódást a kanti etikában a tisztán formálistól egyfajta tartalmi etika felé.)

Azt is látjátok, hogy egy tisztán tartalmi etika (céletika) nem jöhet számításba. Nemcsak azért, mert akkor nem lehetne az erkölcsi törvény központi helyét a morálban fenntartani, de azért sem, mert nem felelne meg a modern ember és a modern világ lehetőségeinek és követelményeinek. Kant tehát most egy bizonyos határig kombinálja a kettőt (a formálist és a tartalmit). Méghozzá úgy, hogy felteszi, hogy az ember olyan célokat választhat, amelyek egyben kötelességek is. „Hogyan lehetséges egy efféle cél?" – teszi fel az alapkérdést Kant az erénytan bevezetésében.

Az első kérdés, melyre válaszolnia kell tehát, az, hogy hogyan alkotható meg egy olyan cél fogalma, amely egyben kötelesség is. Ez valóban döntő kérdés, mivel, ha kizárólag a cél fogalmára alapozzuk az etikát, akkor erkölcsi relativizmusban végezzük.

A jogelmélet (*Rechtslehre*), írja, abból indul ki, hogy mindenkinek joga van saját céljait megválasztani, bár a választás maximája a priori, azaz adott: saját szabadságát minden ember szabadságával együtt kell elgondolnia. Az etika, teszi hozzá, azonban mégsem indulhat ki a szabadon választott célból, hogy azután az ahhoz illő maximát megtalálja. Fordítva jár el, mivel itt a kötelességfogalom vezet a cél választásához, a célnak kell a maximához igazodnia. Nos, minden erény (*Tugendpflicht*) erkölcsi kötelesség, de nem minden erkölcsi kötelesség erény, mivel nem mindegyik vonatkozik célra. Csak olyan cél, amely egyúttal kötelesség is, tekinthető normatív erénynek (*Tugendpflicht*). Azért van többfajta az utóbbiból, mivel többféle erényt tartunk nyilván.

A véges, de szent lény számára nincs erénytan, csak erkölcstan, mivel semmiben sem kell önmagán erőt vennie: minden tette közvetlenül morális autonómiájából fakad. Azonban az erény mégsem nevezhető puszta készségnek, amelyet begyakorolhatunk, mivel, ha a választás, illetve a tett, nem a morális alapelvekből fakad, akkor az ember egy új helyzet, új kihívások esetére nincs felvértezve.

Azonban még mindig nem tudjuk, hogy milyen alapon (okból) gondolunk el egy célt, amely egyúttal kötelesség is? Nos, senki sem tűzhet ki egy célt anélkül, hogy egyúttal saját magát célként ne tételezné, azaz cselekedetét szabad aktusnak ne tekintené, s azt teljesen a természet szükségszerűségének lássa alávetve. (Ez, persze, elemi tényigazság. Azt, hogy döntéseinket önmagunknak tulajdonítjuk, még az akarat szabadságának legvérmesebb tagadói sem vonták kétségbe. Többnyire azt mondták, hogy e szabadságérzés puszta illúzió.) Amikor kötelességről szólunk, akkor mindig kötelességből fakadó autonóm tettet gondolunk el. Ezért szükséges, hogy a kategorikus imperatívusz egyik formája célra vonatkozzék.

Persze, már ti is jól ismertek egy ilyen formulát: az ember sose használja a másik embert, önmagát is beleértve, puszta eszközként, hanem öncélnak is tekintse. De miféle célok, amelyekre erények vonatkoznak, következnek ebből? Azonnal kész a válasz: ezek a célok saját tökéletességünk és mások boldogsága.

Ezt a két célt, teszi hozzá Kant, nem lehet (nem szabad) megfordítanunk. A magunk boldogságára amúgy is törekszünk, amúgy is célunk, nem kötelességünk. A másik boldogsága azonban olyan cél, amely egyúttal kötelességekkel jár. A másik boldogságát saját ügyünkké tesszük, akkor annak morálisan megengedett céljai, mint jóléte, egészsége, a mi céljaink is. Nemcsak jót akarunk a másiknak, hanem teszünk is valamit érte. Ez nem egy, hanem számos kötelességgel járhat, amelyeket mi, cselekvők, mérlegelünk, s melyek kontextustól függőek.

Saját tökéletesítésünk, azaz legjobb képességeink, morálunk, de természeti képességeink, tehetségeink kifejlesztése is kötelességünk. Kant mindkettőt kultúrának nevezi. Az előbbi morális kultúra, az utóbbi természeti képességeink kultúrája. Az elsőt, a morális tökéletesedést, Kant *kvalitatív*nak, a másodikat, természetes képességeink tökéletesítését, *kvantitatív*nak nevezi. Az előbbiből ugyanis csak egy van, míg a másodikból, kultiválásra váró képességeinkből, több. Mások tökéletesedése azonban nem célunk, mivel nem mi szabjuk meg, hogy mások számára mi a tökéletesedés.

Mindenkinek vannak szubjektív céljai, az etikában azonban arról van szó, hogy ezeket a szubjektív célokat objektív céloknak vetjük alá. Az előbbiek nyomán, gondolom, már magától értetődő. Mind a magunk tökéletesítése, mind mások boldogsága, olyan célok, amelyeket követve sem magunkat, sem másokat puszta eszköznek nem használjuk.

Kedves hallgatóim, álljunk meg egy percre. Már eddig is tudtuk, hogy nem minden kötelesség (*Pflicht*) erény (*Tugendpflicht*) is egyúttal. Az erényes cselekedetre vonatkozóan *Az erkölcsök metafizikájá*ban (szemben *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésé*vel) a kategorikus imperatívusz pusztán formális formulái nem alkalmazhatók. Ezt Kant „a kötelességmaxima beszűkítésének" nevezi. A célokra vonatkozó kötelességek ezért tökéletlen kötelességek (*unvollkommene Pflichten*). Követésük érdem (*Verdienst*), de nem teljesítésük nem feltétlenül vétek, hanem inkább erkölcsi gyengeség, egyfajta defektus. Az erénykötelességeknek megfelelő tett nemcsak megelégedettséggel, hanem örömmel is jár. Amikor az ember mások céljait magáévá teszi, az egyfajta „édes erény", ezért a morális gyönyörűség forrása. Gondolom, kedves hallgatóim, látjátok, hogy Kant enyhített etikája ismert merevségén.

Persze, azt már eddig is tudtuk (ha számos értelmező nem is vette észre), hogy Kant a kategorikus imperatívusz egyik formulájában sem a tett álta-

lánosíthatóságáról, hanem a maxima általánosíthatóságáról beszélt. Ezt itt félreértések elkerülése végett nyomatékosan megismétli, hiszen sem saját tökéletesedésünkre, sem mások boldogságára irányuló egyes tetteink nem általánosíthatók. Különben sem tudunk sem mások szívébe, sem sajátunkéba belelátni, nem ismerhetjük pontosan saját motívumainkat sem, s ez még erkölcsi tökéletesedésünk céljára vonatkozóan is igaz. Így csak tetteink legalitásáról, nem pedig moralitásáról adhatunk akár magunknak is számot, habár kötelességünk, hogy a moralitás szempontjából is megítéljük, illetve megkíséreljük megítélni.

Kedves hallgatóim, kíváncsi vagyok, hogy vajon ti is megkérdezitek-e magatoktól olykor, hogy vajon amit tettetek, azt milyen motívumból tettétek, hogy vajon miért nem tettetek meg valamit, amit meg kellett volna tennetek?

Az erénytan legfőbb elve tehát a következő: cselekedj a célok olyan maximája szerint, amely mindenki számára általános törvény lehet. Ez, persze, megint csak azt tartalmazza, hogy minden ember egyúttal öncél is legyen. Ami az embernek önmagában és másban, mint embernek, célját szolgálja, az mind a tiszta gyakorlati észből következik, ha nem is annak bizonyítéka. Nem arról van szó, hogy ezek a célkötelességek (magunk tökéletesítése, mások boldogsága) de facto célunk, hanem, hogy célunk kell, hogy legyen. Ez a cél, belső szabadságunk, érdemünk és egyúttal örömünk is. Ennek eléréséhez nemcsak belátásra, hanem gyakorlásra is van szükségünk. S ezenfelül az erkölcs iránti fogékonyságra.

Kant most már nem egyszerűen elutasítja, hanem megfontolja az „erkölcsi érzés" különböző elméleteit. Nem azért, hogy etikáját bűnbánóan ezekre alapozza (ami abszurd is lenne), hanem hogy beemelje azokat másodszereplőkként saját morálfilozófiájába. A skót moralisták erkölcsi érzékét Kant esztétikai diszpozíciónak nevezte. A diszpozíció hajlamossá tesz bennünket valaminek a befogadására vagy valamilyen aktusra, de nem determinálja azokat. Ahogy a papír diszpozíciója, hogy gyúlékony, de nem ettől gyullad meg, úgy van az embernek erkölcsi érzéke, de nem ettől erényes.

Ennél nagyobb problémát jelent a lelkiismeret értelmezése. Minden embernek, mint erkölcsi lényeknek, van lelkiismerete, amely által a gyakorlati ész ítélkezik. Ha azt mondjuk valakiről, hogy nincs lelkiismerete, ezen azt értjük, hogy nem hallgat rá. Nincs téves lelkiismeret. Az, hogy magunkat elítéljük vagy felmentsük, kötelességünk, s ennek a kötelességnek köve-

tésében a lelkiismeret, bár szubjektív, de alapvető szerepet játszik. Morális kötelességünk ezért lelkiismeretünk kultiválása.

Kant még két szubjektív diszpozícióról beszél: az emberszeretetről és a tiszteletről. A „szeresd felebarátodat, mint tenmagadat" parancsolat nem arról szól, hogy előbb szereted felebarátodat, majd ebből következően segíts rajta, mivel a segítés a szeretet kifejezője. Maga a szeretet szubjektív érzés és nem okvetlenül morális. Továbbá: önmagam tisztelete sem azonos az önbecsülésemmel. Tisztelet (*Achtung*) az emberiségnek jár bennem, s ezzel ez a morális kötelességek forrása.

„Az erény az akarat egyfajta morális ereje" – fogalmaz Kant *Az erényről általában* című fejezet bevezetésében. Ezért voltaképpen az egyetlen igazi erény a morális bátorság, ami egyúttal bölcsesség is, az emberi élet végcélja ezen a földön. Nem az ember birtokolja a tökéletes erényt, hanem fordítva. Az erkölcsök esztétikája nem az erkölcsök metafizikájának része, hanem inkább annak szubjektív megvilágítása, azokról az értésekről szól, amelyek a törvény kényszerét kísérve annak követésére diszponálnak.

Kedves hallgatóim, mint tapasztaljátok, Kantnak problémája van az erényekkel, amelyek a hagyományos társadalmak etikájában megérdemelt vezérszerepet játszottak. Kant tudja, hogy az erényes, szerető szívű ember szeretnivaló, de azt is tudja, hogy modern etikát nem lehet erénytanra építeni. Nemcsak azért, mert az erkölcsi érzék szubjektív, hanem azért is, mert az erények egy pluralisztikus világban relatívvá válnak. Végül mindig arra a pontra kell visszaérkeznie, ahonnan morálfilozófiája kiindult: a szabad választástól a szabad akarathoz, s onnan a transzcendentális szabadsághoz. Filozófiailag ebből nem engedhet, még akkor sem, amikor enged belőle. Minden szenvedélyünket, érzésünket, érzelmünket kényszeríteni kell a törvénynek való engedelmességre. Ennek az önmagunkon gyakorolt erőszaknak következménye az érzések kihalása, az apátia. Nem először (lásd a következő órát), de nem is utoljára állítja Kant szembe az apátiát az érzelmek túlburjánzásával, az entuziazmussal. (Melyik típus rokonszenvesebb nektek?)

Lassan visszatérünk Szókratészhez, bár Kant nem utal rá, talán nem is gondol rá. Ugye emlékeztek! Szókratész azt mondta, hogy erényessé válni nehéz, de erényesnek lenni lehetetlen. Kant most ugyanezt mondja. Az erény folyamat, s mindig elölről kell kezdeni. Miért van ez így? Egyrészt, mert az ideál elérhetetlen, bár kötelesség azt mindig megközelíteni. Másrészt azért, mert érzéseink sosem hagynak megnyugodni, s hogyha nem

emelkedünk, akkor süllyedünk. (Nem csodálható, hogy Kant embere bár érdemes a boldogságra, nem boldog. Csak az érdekesség kedvéért ismétlem meg, hogy Kant fiatalkori művében a szépről és a fenségesről feltételezte, hogy az asszonyok akkor is erényesek lehetnek, ha nem nyomják el önmagukban érzéseiket, ezért ők még boldogok is lehetnek.)

Ezután a hosszú s mindent átfogó bevezetés után tér rá Kant az erények felosztására, illetve felsorolására, továbbá az erkölcsi elemtanra és módszertanra. Miután többször megismétli az előszóban már elmondottakat, az időhiány miatt is, csak az elemtan felosztását ismertetem, s majd néhány új szempontra szeretném felhívni a figyelmeteket.

Az elemtan első könyvének első részében az embernek önmagával szembeni erkölcsi kötelességeit sorolja fel. Második részében az ember önmagára irányuló tökéletes (*vollkommene*) kötelességeit elemzi az ember célja szempontjából. Majd ennek az általatok már ismert két formájára tér rá. Az előbbi a természetes képességek megsokszorozására, a másik a morál tökéletesítésére irányul.

Az elemtan második része, mint várható, a mások iránti kötelességeket tárgyalja. Ennek első része az emberek kötelességeit, a másik ember, mint ember, iránt elemzi, végül rátér a legtöbb etika alaperényére, a barátságra.

A morális barátság, szemben a pusztán esztétikai barátsággal, két ember egymásban való feltétlen bizalma, ami többek között lehetővé teszi minden titkos gondolatuk, érzésük másik előtt való feltárását, amennyiben azok nem mondanak ellent az erénynek. Az ember nem maradhat egyedül gondolataival, mintha börtönben lenne, bár minden embernek vannak belső titkai is. Szüksége van valakire, akinek megnyílhat. A morális barátság ezt az erényes emberek számára lehetővé teszi. Az ilyen barátság nem ideál, mivel olyan, mint a fekete hattyú, de a vágy eszméje még akkor is, ha soha az életben nem találkoztunk vele. (Milyen szomorú vallomás. Ti találkoztatok ilyen baráttal az életben? Ha nem, vágytok rá?)

Az emberbarát, aki esztétikai örömet talál minden ember örömében. Az emberbarátság mégsem azonos az emberszeretettel, mert az emberek közötti egyenlőséget tételezi és segítségre késztet. „Mint testvérek, mindannyiunk közös Atyjának gyermekei, aki mindnyájunk boldogságát akarja." (47. §) (Mintha Schiller örömódáját olvasnánk.)

Hadd szóljak befejezésképpen néhány szót a módszertanról, azaz az erkölcstan pedagógiai vonatkozásáról.

Kant egyfajta morális katekizmust ajánl, egyfajta (nem szókratikus, nem ironikus) dialógust, amely erkölcsi példák értelmezése körül forog. Erkölcsi kérdések feltevését, megvitatását, a tanuló (a megszólított) természetes eszére való támaszkodást. Továbbá a példaadást. Fő, hogy a morális katekizmus ne hasonlítson a vallásira (azaz ne dogmatikát oktasson). Ajánl továbbá, szemben a szerzetesi aszkézissel, egyfajta etikai aszkézist, amely lehetővé teszi, hogy az ember örömmel éljen erényes életet. Érdekes, mert ritka, hogy itt Kant pozitív példaként „az erényes Epikuroszt" említi. „Csak annyira kell uralkodni a vágyakon, amennyi az erényes élethez elégséges. Mert, ha ennél tovább megyünk, akkor gyűlöletessé tesszük az erényt." (Az idős Kant nagy engedményt tesz számunkra, halandók számára, s nemcsak az asszonyoknak, mint kritikai korszaka előtti írásában. Út egy új etika felé.)

Isten iránti kötelességeink a hittan körébe esnek, folytatja Kant, s nincs helyük az erkölcstanban. Csak egy Isten iránti kötelesség tartozik az erkölcstanba: az emberek kötelessége önmagával szemben. (A vallásról a puszta észt határain belül majd a következő előadásban fogok beszélni.)

A könyv azzal a gondolattal végződik, hogy az emberek akarata egymáshoz illesztésének két útja van: a szeretet és a tisztelet, az első a célok szempontjából, a második a jogok szempontjából. Akinek pusztán jogai vannak, de nincsenek kötelességei másokkal szemben, az Isten, az embereknek azonban vannak egymással szemben jogaik és kötelességeik is. Ezekre vonatkozik az igazságosság. Kant itt meghajlik a hagyomány előtt: az erkölcstan megkoronázása az igazságosság.

Kedves hallgatóim, már régen ideje van befejezni ezt a hosszúra nyúlt előadást. Talán azért nyúlt olyan hosszúra, mert egyik kedvenc témámról volt módom beszélni. A következő előadásban kissé visszamegyünk az időben, a kritikai rendszer lezárásához.



TIZENKETTEDIK ELŐADÁS

Kant 3.
Az ítélőerő kritikája, Vallás a puszta ész határán belül

KEDVES HALLGATÓIM!

Mindkét mű megjelent magyar fordításban. Az előbbi Papp Zoltán, az utóbbi Vidrányi Katalin kitűnő fordításában, mégis az eredeti német szövegből fogok ismét kiindulni. Nem tagadom, hogy azért, mert magam mindig az eredeti szöveget tanulmányoztam. (Amikor először olvastam 18 éves koromban, még nem is volt magyar fordításuk.)

Az ítélőerő kritikája két főrészből áll. Az első főrész az esztétikai ítélőerő kritikáját, a második a teleológiai ítélőerő kritikáját tartalmazza. Számos értelmező úgy véli, hogy ebben a műben Kant hidat épít a természet és a szabadság, az empíria és a transzcendencia világa között. Majd megítélitek, hogy szerintetek így van-e? Azok, akik erre a könyvre hivatkoznak, többnyire csak az első részt tartják szem előtt. Így azután én is sokkal hosszasabban fogok időzni az esztétikai ítélőerő kritikájánál, mint a teleológiai ítélőerő kritikájánál.

Könyve bevezetésében Kant felvázolja, illetve előlegezi, hogy a megismerőképességek az elme (*Gemüt*) mely általános képességeire vonatkoznak. Már tudjuk, hogy az értelem a megismerésre, az ész a vágyódóképességre, s most azt is megtudjuk, hogy az ítélőerő az öröm és a szomorúság érzésére. Kant felsorolja a különböző képességek a priori elveit, hogy azok mire vonatkoznak. A megismerőképesség a piori elve a törvényszerűség, és a természetre vonatkozik, míg az öröm és a szomorúság érzésének a pri-

ori elve a célszerűség, s ez a művészetre vonatkozik. Végül a vágyódóképesség a priori elve a végcélra, s ez a szabadságra vonatkozik. Egyelőre azonban nem látjuk mindezeket világosan.

Megkülönböztet Kant kétféle ítélőképességet, illetve az ítélőképesség kétféle alkalmazását. Az egyik a meghatározó (determináló) ítélőerő, amely az általános ismeretéből ítéli meg az egyest, a másik a reflektáló ítélőerő, mely az egyest általánosítja.

Annyira már ismeritek a kanti *Kritikák*at, hogy előre tudjátok, hogy a harmadik *Kritika* első részében, az esztétikai ítélőerő kritikájában, is előbb az elemtant értelmezi, s az elemtanban előbb az analitikával, utána a dialektikával fogtok találkozni. Kezdjünk hát neki.

Kant a harmadik *Kritikát* a szépség analitikájával kezdi, méghozzá az ízlésítélettel. Már Hume óta tudjuk, hogy a modern esztétika nem az „objektív" szépből, a szépség eszméjéből indul ki, hanem az ízlésítéletből. Kant esetében, aki következetesen hajtotta végre a „kopernikuszi fordulatot", ez a kiindulópont magától értetődő.

Kant az ízlésítéletet mind a négy alapkategória szempontjából közelíti meg. Az első két alapkategória (mennyiség, minőség) sorrendjét azonban megfordította (minőség, mennyiség). Az ízlésítéletet tehát a minőség, mennyiség, reláció és modalitás kategóriáiban értelmezi.

Az ízlésítélet minősége szerint nem logikai, hanem esztétikai és szubjektív, amennyiben öröm és szomorúság érzéseire vonatkozik. Ugye emlékeztek? Ezek az érzések nem a vágyódóképességekhez tartoznak, hanem az „életérzésekhez" (*Lebensgefühl*), reflektívek. Minősége szerint az ízlésítélet ment minden érdektől (*Interesse*), szemben a kellemessel vagy a jó felett érzett örömmel, melyekhez fizikai vagy morális érdekek fűződnek.

Kant kizárásos alapon folytatja már itt is, ahogy a továbbiakban is, felsorolva, hogy amelyik ítéletek tetszéssel járnak, azok nem esztétikai ítéletek. Az esztétikai ízlésítélet pusztán kontemplatív. Háromféle tetszésről van tehát szó. A szép pusztán tetszik, a kellemes szórakoztat is, a jót értékeljük is.

Kant arra a következtetésre jut, hogy az ízlésítélet (minősége szerint) vonatkozhat egy tárgyra vagy elképzelésre, amelyben minden érdek nélkül tetszést lelhetünk. Ezt a tárgyat nevezzük szépnek. (Ezt a gondolatot általában úgy szokták idézni, hogy Kant szerint „szép az, ami érdek nélkül tetszik". Ez bár igaz, de Kant ennél sokkal bonyolultabb.)

Az ízlésítéletet Kant ezután kvantitása szempontjából vizsgálja meg. Nos, ha valaki azt mondja egy virágra, „milyen szép", nem pedig azt, hogy „nekem szép", akkor hinnie kell, hogy mindenki más számára is szép, az, hogy „ez szép". Ez az általánosításnak azonban nem lehet fogalmi, logikai alapja. Azaz nem tudom a dolog azonosságát – szépségét – fogalmilag tételezni. Igényt tarthatok mindenki egyetértésére, de erre objektív alapom nincsen. Így a tetszés szubjektív, s az is marad.

Kvantitását tekintve tehát minden ízlésítélet egyedi, s akkor is az, ha egy kertben többen mondják ugyanarra a rózsára, hogy szép. Az ízlésítélet nem is posztulálhatja mindenki egyetértését, de szubjektíve elvárhatja. A szubjektív öröm vagy szomorúság érzése megelőzi a tárgy megítélését, nem pedig fordítva. Ítéletemet (nézzétek, milyen szép ez a rózsa!) közölhetem. Bár ezzel saját örömérzésemet közlöm, mégis megismerésre vonatkoztatom. Hogyan lehetséges ez?

Egy dolog szépségének elképzelése szabad játékba hozza megismerőképességeinket (*Erkenntnisskräfte*), mivel fogalom nem szűkíti le azokat egy tárgyra. Ahhoz, hogy megismerésünknek egy tárgy adott legyen, mint tudjátok, képzelőerőre, a szemlélet sokféleségének szintézisére van szükség, továbbá értelemre (*Verstand*), amely ezt egy fogalomban egyesíti. Mikor egy tárgy képzete kiváltja a megismerőképességek szabad játékát, e tárgy képzetének általánosan közölhetőnek kell lennie. Az öröm forrása a megismerőképességek (értelem és képzelőerő) harmóniája, s ez a tetszés szubjektív általános érvényességének forrása. Az örömet, amelyet érzünk, mindenki ízlésítéletében szükségszerűként tételezzük, függetlenül attól a tárgytól (mondjuk egy rózsától), amelyre vonatkozik. Az ízlésítélet tehát a tárgy okozta örömet a tárgy fogalma nélkül általánosítja, a tetszés egyetemességét posztulálja.

Így tehát a szépség meghatározása a második (mennyiség) kategória szerint: „szép az, ami fogalom nélkül általánosan tetszik". Nekem, az egyednek, egy egyedi valami (egy virág) tetszik, de a képzelőerő és az értelem szabad játékát mindenkinél feltételezem. Tehát anélkül, hogy a tetszés tárgyáról fogalmat alkotnék s azt általánosíthatnám (például ez a virág szép), magát a tetszést tételezem fel általános érvényűnek (ez tetszik, ez szép).

Kant most rátér a harmadik kategóriára, a relációra. Az ízlésítéletre a cél, illetve a célszerűség szempontjából.

Célszerűnek nevezhetünk olyasvalamit is, aminek nincsen célja, azaz nem akaratból következett, bár mégis ahhoz rendelhető (vallásfilozófiában Istenhez). Létezik tehát célszerűség cél nélkül, egyfajta pusztán formális célszerűség. Maga a tetszés szubjektíve célszerű, mivel a megismerőképességek célszerű harmóniája, annak szándéka nélkül.

Már most is feltételezhetjük, hogy a szép szubjektív formális célszerűség cél nélkül. Csakhogy még nem tartunk ott. Kant ugyanis még távolról sem ért végére annak bemutatásával, hogy mi nem a szépség. További negációk elé kell még néznünk.

A tiszta ízlésítélet független az érzékiségtől és az érzelemtől (*Reiz und Rührung*). Nos, itt már szerepel a „tiszta" megszorítás. Nem ítélhetsz valamit azért szépnek, mert elbájol a színe (Kant példája) vagy, mert egy régi szerelmes találkozásra emlékeztet (az én példám). A tiszta ízlésítélet független a tökéletesség fogalmától is, hiszen az csak objektív célszerűséghez kapcsolódik. A tökéletesség ugyanis egy cél, s így tartalmazza annak a dolognak a fogalmát, amelynek tökéletesnek kell lennie. (Különben azzal a gondolattal, hogy egy tárgyra, mint célra, irányuló tevékenység nem „tiszta", a korábbi előadásokban már többször találkoztatok.)

Az ízlésnek nem lehetnek objektív szabályai sem. (Egyetértetek-e ebben Kanttal?) Ahogy ideálja sem lehet a szépségnek, mivel, ha ideálja lenne, ahhoz kellene minden példányt hasonlítani. S hogy lenne akkor lehetséges a szubjektív tetszés? Mi lenne akkor a dolga a képzelőerőnek? Ha az eszményre vonatkoztatok, intellektuálisan ítélek, de az intellektuális ízlésítélet nem lehet tiszta, bár a „normális" ideál (modell) akár kivételes is lehet. (Ugye emlékeztek még Hume írására az ízlés mércéjéről? Kant el akarta kerülni azt a csapdát, amelybe Hume beleesett. Kérdeztem tőletek: nem fizetett túl nagy árat ezért?) Mindezek után vonja le Kant a következtetést, amelyet már előlegezett: a reláció kategóriájában a szépség egy tárgy célszerűségének formája, amennyiben azt bármilyen cél elképzelése nélkül észleljük a tárgyon.

Most tér rá Kant a negyedik főkategóriára, a modalitásra, amennyiben a tetszés szükségszerűségére vonatkozik.

A szépségről feltételezem, hogy tetszése szükségszerű. De azt, hogy „kell" (*Sollen*), az esztétikai ítélet esetében csak feltételesen mondhatjuk. Nem mondhatjuk, hogy mindenkinek egyet kell értenie velem abban a szubjektív ízlésítéletben, hogy ez a rózsa szép, de udvarolhatunk mindenkinek,

hogy ítéljen hasonlóképpen. Így feltételezzük, hogy mindenkiben található egy bizonyos érzés, amelyet „közös érzéknek" (*Gemeinsinn*) nevezhetünk. Egyfajta „sensus communis", de nem a józan ész formájában, hanem egy közös érzés formájában. Fel kell tételezni egy effajta közös érzéket ahhoz, hogy a megismerőképességek (képzelőerő és értelem) szabad játékát elgondoljuk.

A modalitás kategóriájában a szép tehát az, amit fogalom nélkül, mint egy szükségszerű tetszés tárgyaként ismerünk meg.

Összefoglalva: szép az, ami érdek nélkül, fogalom nélkül, általánosan a pusztán szubjektív cél nélküli célszerűség formájaként szükségszerűen tetszik. Ebből a végeredményből Kant néhány következtetést von le, elsősorban az „ízlés" fogalmára vonatkozóan.

Az ízlés, mondja, egy tárgy olyan megítélőképessége (*Beurteilungsvermögen*), amely a képzelőerő szabad törvényszerűségére vonatkozik. Ebben a kapcsolatban a képzelőerő nem reproduktív, hanem önálló, produktív, teremtőképesség, amely szabad játékában önmagából hoz létre képzeteket (mint a költészetben, Kant példája). Jegyezzétek ezt meg: az esztétikai ítélet esetében a képzelőerő produktív, azaz alkotóképesség.

Az esztétikai ítélőképesség analitikájáról írottakban Kant mindehhez néhány megjegyzést is fűz. Az ízlésítéletben, már tudjuk, a képzelőerő produktív, azaz egy önálló képesség. Itt már majdnem visszajutottunk *A tiszta ész kritikája* A-változatához, amelyben a képzelőerő egy a priori képesség, de Kant a B-verzió szellemében most gyorsan visszakozik. A képzelőerőnek autonómiát tulajdonítani ellentmondás, mivel csak az értelem (*Verstand*) a törvényadó. Így tehát egy törvény nélküli törvényszerűséggel van dolgunk, a képzelőerőnek a tárggyal való szubjektív (nem objektív!) megfelelésével. Még egy madár dalolásában is több a szabadság, mint az emberi éneklésben, mivel az utóbbiban a játék nem szabad, hanem bizonyos szabályokhoz kötött. Ahogy a szép látvány tetszése sem tiszta, mert ott meg az érzéki hatás (*Reiz*) van munkában.

Nos, ha eddig végiggondoltátok, amit Kant a tiszta ízlésítéletről mondott, akkor rájöhettetek arra, hogy ennek egyetlen releváns módja, rámutatni egy virágra azzal, hogy „ez szép". Ha azt mondom „ez a rózsa szép", már kissé túlmentem a határon, hiszen egy fogalomra („rózsa") vonatkoztattam az ízlésítéletet. Lehetséges-e akkor egyáltalán egy versre, egy festményre vonatkozó tiszta ízlésítélet? Erre a kérdésre később kapjuk meg a választ,

mert előbb az analitika második könyvével, a fenséges (*Erhabene*) analitikájával kell foglalkoznunk.

Kant szerint elsőnek a szép megítélőképességétől a fenséges megítélőképességéhez való átmenetet kell értelmeznünk. Mindkettő szerint valami önmagáért tetszik. Egyik sem meghatározó, mindkettő reflexív ítélet. Mint tudjátok, egyik sem az általánosból kiindulva ítéli meg az egyest, hanem fordítva. Azaz a tetszés sem egy dolog kellemességére, sem pedig egy dolog fogalmára, mint jóra, nem vonatkozik.

Mindezeket az azonosságokat tekintetbe véve azonnal feltűnnek a különbségek is. A természeti szép a tárgy formájára vonatkozik (azért „tiszta"), s mint minden forma, behatárolt. A fenséges ezzel szemben a határtalanságra, amelyhez hozzágondolhatjuk a totalitást. Tehát a szép az értelem egy meghatározhatatlan fogalmának, míg a fenséges az ész egy meghatározhatatlan fogalmának tűnik. Az előbbiben a tetszés a minőséghez, az utóbbiban a mennyiséghez látszik kötődni. Az előbbi felszabadítja az életerőket, a második egy pillanatra beszűkíti, majd fergetegesen kiömleszti azokat, nem elérzékenyülést, hanem komolyságot idézve. Formailag inkább célszerűtlen, kaotikus. A „fenséges" esztétikai ítélet, de nem ízlésítélet.

Kant kétféle fenségest különböztet meg, a matematikait és a dinamikait.

Matematikai fenségesnek azt tekintjük, ami feltétlenül (abszolúte, összehasonlíthatatlanul) nagy. Tehát, ami minden összehasonlítást felülmúl, azaz: nincs mértéke. Ez sem egy értelmi, sem pedig egy észfogalom, nem vezet semminek sem a megismeréséhez, ezért az ítélőerőhöz kell tartoznia. Maga az objektum (például egy hegycsúcs) nem érdekel, csak az összehasonlíthatatlan nagyság érzése, ítélőképességünk végtelenbe való kiterjesztése, az abszolút nagyság egyedisége, amely csak önnönmagával egyenlő. Anzelm a maga idejében örömmel kiáltott volna fel: ez pedig Isten! Korai lett volna. Mert Kant így folytatja, a fenséges nem ott kint vagy fent van valahol, hanem mibennünk, a mi eszméinkben.

Mi akkor a fenséges? Az, amihez képest minden más kicsiny. Ez semmilyen természeti tárgyra, semmi érzékelhetőre nem vonatkozhat. Még a számsorra sem, mert ott mindig van valami nagyobb, s nincsen összehasonlíthatatlan nagyság, amihez képest minden kicsi lenne. A művészetben sem lelhetünk ilyenre. Kolosszálisnak mondunk valamit, mondjuk egy épületet, amely a maga nemében, a maga céljának megfelelően a legnagyobb, de nem feltétlenül, abszolúte az. A fenséges nagysághoz azonban

nem kapcsolódik semmiféle cél, hanem egyedül szubjektív célszerűség. Az elme (*Gemüt*) az ész hangjára hallgatva totalitást igényel a feltétlen végtelenségben. (Kedves hallgatóim, figyeljetek fel a harmadik *Kritiká*ban olyan gyakori zenei metaforákra, mint hangok, harmónia, összecsengés, összhang.) Ahhoz, hogy a végtelent ellentmondás nélkül tudjuk elgondolni (az első *Kritiká*ban, láttátok, nem tudtuk), egy olyan emberi képességre van szükség, amely maga is végtelen, érzékfeletti, felette áll az érzéki tapasztalhatóság minden mértékén, s ez, mint már sejthetitek is, a *noumenon* eszméje, egyfajta érzékfeletti szubsztrátum eszméje. Tehát, mint ezt Kant már elárulta, az ész egyik eszméjével van dolgunk, amely az ítélőerő által, bárhogy is strapálja az magát, megragadhatatlan. Itt érkezünk meg újfent a morálfilozófiából már jól ismert *Achtung* (tisztelet, hódolat) fogalmához.

Képességeink arra való alkalmatlanságát, hogy egy olyan eszmét megragadjunk, amely egyúttal törvény, tiszteletnek (hódolatnak) nevezzük. (Röviden és leegyszerűsítve, az általunk elérhetetlenül nagyot, szentet, áhítattal tiszteljük.) A képzelőerő és az ész (nem értelem!) játéka hozza létre a tisztelet érzését, amely egyfajta kedvetlenség (*Unlust*), miután a feltétlen megragadására, megismerésére való képtelenségünk érzése. Éppen ezáltal lesz az esztétikai ítélet az ész számára szubjektíve célszerű, mint az eszmék forrása.

A matematikai fenségest hátrahagyva fordulunk most Kanttal együtt a dinamikus fenséges felé, amit ti valószínűleg érdekesebbnek fogtok találni. Most nem hegycsúcsokat vagy templomtornyokat fogtok szemlélni, melyek bennetek a végtelen elérhetetlen nagyság iránti tisztelet s az elérhetetlensége miatti kedvetlenség érzését kiváltják, hanem a háborgó tengerrel fogtok szemben állni. A természet hatalma csak akkor fog elönteni a fenségesség érzésével, ha nem fenyeget benneteket, ha egy óceánra néző ablakból szemlélitek, s a cunami nem ragad magával. Vagy ha elgondoljátok, pusztán elgondoljátok, hogy a szökőár pusztulással fenyeget, de ti félelmeteket legyőzve, mégis ellenálltok. Ez a félelmetes, amitől nem féltek.

A természeti jelenséget azért ítéljük fenségesnek, mert a bennünk lakó fenségest, az erkölcsi törvény fenségességét testesíti meg, és felébreszti saját semmiségünk érzését az erkölcsi törvénnyel szemben. Valamit látunk, esetleg hallunk, de annak hatása nem arra vonatkozik, amit látunk vagy hallunk. A fenséges tapasztalatának két fázisa, a nagyság vagy az erő látványa, előbb lesújt, mivel saját természetünk, semmisségünk tudata, majd felemel, mint szabadságunk tudata.

Összefoglalva: a fenségesre vonatkozó esztétikai ítélet esetén a fenséges nem a természetben, hanem önmagunkban van, mivel tudatára ébredünk annak, hogy nekünk, embereknek, amennyiben szabadok vagyunk, hatalmunk van (illetve lehet) mind a külső, mind a belső természet felett.

Van azonban a fenséges esztétikai ítéletében valami, ami hangsúlyosan megkülönbözteti az ízlésítélettől. Itt ugyanis nem olyan egyszerű az általánosság feltételezése, mint az ízlésítéletben. Mondhatom: „ez a virág szép", de mondhatom-e ugyanígy: „ez egy fenséges látvány"? Feltételezhetem-e, hogy mindenki annak fogja tartani? Kant szerint nem, mivel ehhez egyfajta lelki kultúrára van szükség, az eszmék befogadásának készségére! Ami a lelkében kulturált ember számára fenséges, attól a durva ember csak elborzad. Annak, hogy a fenséges élményében legyen részünk, az elme valamiféle ráhangoltságára (*sic!*) van szükség.

Kant számos fontos megjegyzést fűz mind a szép, mind a fenséges analitikájához, de ezek közül csak egy-kettőt tudok megemlíteni, mert tovább kell haladnunk. Az egyik egy intellektuális fenséges, az *entuziazmus* értelmezése. Az entuziazmus egy eszméhez fűződő erős affektus, melyről azt tartják, hogy enélkül semmi nagyot nem vittek volna véghez. Ez is csak egy vak affektus. Vagy a célja kiválasztásában, vagy eszközei használatában vak. Így megfontolásra alkalmatlanná tesz. Esztétikai szempontból azonban fenséges. Ahogy esztétikai szempontból még a harag vagy a kétségbeesés is fenséges lehet. (Csak emlékeztetek arra, hogy a reflektív érzések lehetnek csak fenségesek, míg az alsóbbrendű vágyódóképességekhez tartozók nem. Ez magától értetődő, mivel az esztétikai ítélet reflektív ítélet.)

Még egy, az érzésvilághoz tartozó magatartásról mond Kant véleményt, s egyértelműen negatívat. Ez az úgynevezett rajongás (*Schwarmerei*), amely, az entuziazmussal szemben, még csak fenséges sem lehet. A társaságtól való elkülönülés a fenségeshez hasonló érzést kelthet, de az embergyűlölet megvetendő. Néhány furcsa, közvetett önvallomásra is bukkanhattok ezekben a sorokban. Akit Kant személyisége különösen érdekel, olvassa el.

Hogy az eddig elmondottakat összefoglaljam, valamit még el kell mondanom a *Kritiká*kat összekötő sokat emlegetett hídról. Nem egy hídról van szó, hanem kettőről. Az ízlésítéletet két megismerőképesség (értelem és képzelőerő) szabad játéka hozza létre, ez a híd tehát az első *Kritiká*val köt össze. A fenséges esztétikai ítélete, amely esetben a hegycsúcsok vagy viharzó tengerek az erkölcsi törvény nagyságának és erejének érzését keltik

fel bennünk, a második kritikához, a morálhoz vezetnek. Mindkét híd csak gyalogos átjárásra alkalmas, mivel törékeny. Az első azért, mert az ízlésítélet nem vezet ismerethez, a második pedig azért, mert a fenséges iránti hódolat nem gyakorlati, pusztán kontemplatív.

Az ízlésítélet transzcendentális dedukciójával Kant hamar végez, de még sok tisztáznivalója akad. Az itt következő paragrafusokban számtalan igen fontos kérdést elemez, illetve tisztáz. Néha az embernek az az érzése, hogy sok minden megvitatása nem is volt előre eltervezve, hogy ezek a kérdések éppen csak felmerültek itt és ott, s Kant mindent meg akart érteni, azaz bevonni az értelmezésbe. Mindenekelőtt azt, ami az érzések közölhetőségével, az ízlésítéletek maximáival s egyéb függőben hagyott kérdésekkel volt kapcsolatban.

Többek között meg kell magyaráznia az ízlésítéletek négy kategóriájában foglalt negációkat (valamint azt, hogy mi nem ízlésítélet). Semmi sem természetesebb annál, mondja Kant, minthogy egy esztétikai ítéletben mi mind az érzéki benyomástól, mind az érzelmeinktől amúgy is absztrahálunk. Ha ti nem egy rózsára gondoltok, hanem például egy vers megítélésére, akkor azonnal belátjátok, hogy igyekeztek elvonatkoztatni attól, hogy milyen személyes élmények fűznek benneteket ehhez a vershez. Vagy ha egy festmény esztétikai értékét akarjátok megítélni, akkor bizony elvonatkoztattok annak pénzértékétől, attól, hogy nem tudjátok megvenni. Igyekeztek előítéletek nélkül nézni vagy hallgatni, nem azt követni, amit mások mondtak, vagy mások elvárnak, nem úgy, ahogy illik. Azaz nincs más célotok, mint hallani vagy nézni. „Felvilágosultan" (Kant kifejezése) hallgattok, olvastok vagy néztek. Az elmétek így már készen áll arra, hogy egy általános álláspontot foglaljon el.

Mindez nemcsak az ízlésítéletre vonatkozóan igaz és ajánlatos, hanem mindenfajta ítéletre vonatkozóan – írja Kant a híres a 40. §-ban. Hogyan gondolkozik a felvilágosult ember? Elsősorban a saját fejével. Másodsorban belehelyezkedve mások szempontjába (általánosíthatóság) s végül következetesen. Az első az értelem, a második az ítélőerő, a harmadik az ész maximája.

Kant itt világítja meg, amit a *sensus communis*ról mondott, arról az érzésről, amely közös az emberekben, ha nem is fogalmon alapul. A régi s máig vitatott kérdés merül fel itt: hogyan tudom közölni az érzéseimet? Hiszen mindenki érzésvilága szubjektív! Te nem érezheted azt, amit én

érzek. Hogyan tudjuk akkor mi ketten mégis ugyanazt érezni? Azt mondjuk, ez, sajnos, lehetetlen, de akkor miért szeretnénk mégis, hogy mással valóban együtt tudjunk érezni? Az ízlésítélet kifejezi ezt az igényt, s egyedül az ízlésítélet elégítheti ki azt is. (Ha például együtt ülünk a hangversenyteremben s együtt hallgatunk egy zeneművet – az én példám.)

Kant itt visszatér az egyszer száműzött „érdekhez" (*Interesse*). Kant ránk szól: ne értsük őt félre! Amikor az ízlésítélet érdeknélküliségéről beszélt, akkor ez csak arra vonatkozott, hogy ne érdek legyen az ítélet motívuma, oka, de nem arra, hogy az ítéletnek ne lehessen érdeke (*Interesse)* a közvetett következménye. Érzéki érdek (érdekeltség) fűzhet egy dolog létéhez is. Ilyen érzéki érdek (érdekeltség) például a rózsa létezésének az öröme! A dolog létezésének az öröme (*Lust an der Existenz*)!

Empirikusan, teszi hozzá Kant, a szépben való érdekeltség a társadalmiságban/társaságban (*Gesellschaft*) való érdekeltség, a társadalmiság, azaz a társaság keresése, ezért a humanitásunkhoz tartozik. (Kant híres volt társaságban fogyasztott ebédjeiről, s az ott folytatott társalgásokról.) A szépben lelt örömhöz hozzátartozik a közlés, az élményközlés öröme, s az, hogy ezt mások osztják. (Ti is így gondoljátok?) Mintha egy láthatatlan szerződés arra késztetne bennünket, hogy örömet leljünk az ítéletek összecsengésében s ezt keressük is.

Ami az intellektuális érdeket illeti, folytatja Kant, feltehetjük, hogy egy jó morális érzékkel megáldott embert a szép is megszólítja. Ugyanakkor a tapasztalat mégis azt mutatja, hogy az ízlés virtuózai gyakorta hiúak, önzőek, rossz szenvedélyeknek hódolnak. Ebből arra következtethetünk, hogy a szépben és a jóban való érdekeltség különbözik egymástól. Mégis – teszi hozzá Kant –, amit az előbb mondtam (az ízlés virtuózai gyakran immorálisak), a művészi szépre vonatkozik, de nem a természeti szépre. A természeti szépben közvetlenül gyönyörűséget lelni jó lélekre (*gute Seele*) mutat, s ha ez valakinek természetévé válik, annak mégis köze van az ember jóságához. (Erről mi a véleményetek? „Aki a virágot szereti, rossz ember nem lehet"?)

Az alapkérdés a következő: vajon a természeti szépség magasabb rendű-e a művészi szépséghez képest vagy fordítva? Kant, mint látjátok, a természeti szépnek adja a pálmát a Jóval való szoros kapcsolat alapján. Ezt még olyan analógiákkal is igazolja, mint pl., hogy a liliom az ártatlanság jelképe, s rajongva beszél a csalogány örömet adó énekéről, amely a költőket inspirálja. (Persze, mindez nem a természet célja, de annak hatása.) Ez a kapcsolat

(szép és jó között) már eddig is világos volt, de most hangsúlyozottá válik, mivel hamarosan fény derül az esztétikai érzék és a morális érzék rokonságára. Egyikben sincs megalapozó érdekeltség, de van létrehozott érdekeltség. (Emlékeztek, ugye, *Az erkölcsök metafizikája* elemzésekor megjegyeztem, hogy a harmadik *Kritika* előkészíti a morálfilozófia módosulását.)

Ami a természeti szép vagy művészi szép prioritását illeti, Hegel, mint hamar látni fogjátok, a művészi szépnek adja a pálmát. Azonban, hogy így fejezzem ki magamat, a kutya nem itt van elásva. A kérdés ugyanis csak akkor merül fel, ha a szépség az esztétika alapfogalma, nem pedig a művészet. Számos skót moralistánál és Rousseau-nál, akiket Kant sokra becsült, a szép, másoknál, így Diderot-nál vagy Lessingnél, a művészet volt az esztétikai alapfogalom.

Végül Kant mégis rátér a művészetre, s ezzel együtt a művészetnek a zsenialitással való kapcsolatára. Egy kérdésre, amely különösen izgatta a felvilágosodás gondolkodóit.

A művész műalkotást hoz létre, a műalkotás egy mű, azaz egy az észből fakadó szabad választás/akarás (*Willkür*) terméke. A mű létrehozója, alkotója, a célt valósítja meg, s ő ennek a célnak az oka/eredete (*Grund*). Csak ember hoz létre művet (például a hangya nem). A művészet nem tudomány, sem nem ipari tevékenység, illetve technika, hanem szabad tevékenység, bár valamiféle technikára mégis szüksége van ahhoz, hogy a szellemet (*Geist*) egy ember alkotásba öntse, akár van az alkotásnak teste (szobor), akár nem (költészet). Ez a szépművészet. Nincs széptudomány, ahogy a szépnek sincs tudománya, csak szépművészet létezik.

Esztétikai művészetről akkor beszélünk, folytatja Kant, ha az alkotó célja (többek között) a műben való öröm felkeltése. Ez lehet kellemes, szórakoztató művészet, ahogy lehet szépművészet is. Az utóbbi befogadását megismerésfajták (*Erkenntnisarten*) kísérik. A szépművészet olyan megjelenítés, mely célszerű cél nélkül az elme képességeinek kultúráját társas közlésre készteti. Azaz, az alkotónak van ugyan célja, de maga a mű nem tartalmaz célt. A mű olyan, amilyennek lennie kell. A befogadó pedig minden képességét, legyen az intellektuális, morális, érzelmi, mozgásba hozza, méghozzá a közlés igényével, vágyával. A műélmény reflexió, s így közlésének igénye a műélményhez tartozik.

A befogadó számára a mű olyan, mintha természet lenne. Csak akkor nevezhetünk egy műalkotást szépnek, ha tisztában vagyunk azzal, hogy mű-

alkotással van dolgunk, és mégis úgy szemléljük, mintha természet volna. Így – hasonlóképpen a természeti széphez – a műalkotás szépségéről is elmondhatjuk, hogy szép az a mű, amely pusztán megítélésében, nem pedig fogalma vagy érzéki hatása következtében tetszik. (Egyetértetek ezzel?)

A műalkotás, folytatja Kant, a zseni alkotása. A zsenialitás olyan természeti adomány, amely a műnek szabályt ad. A művészetet nem lehet megtanulni. Mások által bevezetett szabályok szerint alkotott mű nem műalkotás.

A műalkotás létrehozásához szükség van tehetségre, szabályok létrehozásának képességére, ezek megvalósításának a képességére, röviden eredetiségre. Persze, vannak eredeti badarságok is. Itt azonban olyan eredetiséggel van dolgunk, amely egyúttal példa (*Muster*), példaadó, nem jöhet létre másolásból, utánzásból, ügyesség révén. Nem lehet utólag megmagyarázni, hogy a mű hogyan jött létre, hogyan csinálta a zseni azt, amit csinált, hiszen a természet csinálta benne és őáltala. (Kedves hallgatóim, meg tudtok nevezni olyan művészt, akire ezek a mondatok ráillenek? Kant maga Homéroszt és Wielandot említi.)

Ebből is látható, hogy Kant, mint oly sokan utána, a műalkotás lényegét a nagy jelentős, eredeti művek példáján érzékelteti. Nem mindennap születik művész és műalkotás. Előfordul, hogy egy művészet lehetőségeinek kiaknázása elért egy határt, s már nem tágítható. (Tudtok ilyenről?) Ilyenkor várni kell az új zsenire. Mivel a zsenialitás a természetéből fakad, a szabályt ő adja másoknak. Azoknak adja át, akik bár nem utána csinálják, hanem utánozzák. Hogy ez az utánzás hogyan lehetséges, írja Kant, azt nehéz megmondani. Valószínűleg úgy, hogy a zseni eszméi hasonló eszméket inspirálnak. Mi akkor az, amit minden zseniális műben hallunk, látunk, megtapasztalunk, megítélünk? A szellem (*Geist*). Ez a fogalom mindeddig alig-alig játszott szerepet a kanti kritikai filozófiában.

Figyelemreméltó mindaz, amit Kant az ízlés és a zsenialitás összefüggéséről, illetve össze nem függéséről mond. Az ízlés nem produktív képesség, hanem, mint tudjuk, megítélőképesség. Ízlés kell a lakberendezéshez vagy az evőeszközök kiválasztásához is. Azonban nem szükséges okvetlenül ízlés egy nagy mű létrehozásához. Így vannak zsenik, akiknek nincs ízlésük s vannak alkotásra képtelen jó ízlésű emberek is. Mi több, vannak jó ízléssel megalkotott versek vagy képek is, ezek úgymond „csinosak", csak hiányzik belőlük a szellem. Ahogy van szórakoztató társalgás

is, amelyből hiányzik a szellem. Mi akkor a szellem? A kedély/elme (*Gemüt*) eleven lelke, amely a kedély képességeit mozgásba, játékba hozza, s amely önmagából meríti erejét.

A szellem jeleníti meg az esztétikai eszméket. Azonban mi az, hogy esztétikai eszme? Esztétikai eszmék a képzelőerő teremtette képzetek, amelyek gondolkodásra késztetnek, méghozzá olyan gondolatok elgondolására, amelyek nyelvben kifejezhetetlenek, s nem is tehetők érthetővé. Az Ész eszméivel párhuzamosak, amelyek, fordítva, olyan fogalmak, melyekhez szemlélet, képzet nem rendelhető. (Íme, Kant felfedezte, többek között, a tudattalant, a tudattalan gondolkodás szerepét az alkotásban.) Így hát, folytatja Kant, a zseni jó helyzetben van: olyat tud véghezvinni, amihez nem szükséges tanulás, szorgalom. Hasonlóan ahhoz, mint amilyen a fogalmakhoz úgy eszméket találni, hogy a szubjektív kedélyhangoltság, amely egy fogalmat kísér, általánosan közölhető és így utánozható is legyen. A modoros majmolás erre nem alkalmas.

A szépművészet, mint a zseni alkotása, ezért szellemmel telített, s mint az ízlés tárgya szép. Az ízlés néhol túlságosan megvagdossa a zseni szárnyait, de a fegyelem segítségére is siethet. Négy dolog teszi a zsenit: a képzelőerő, az értelem, a szellem és az ízlés.

A művészi szép elemzése igényli a művészetek felosztását. Ebben Kant nem igen tud újat mondani, nem is áll szándékában. Fontosnak tartom a feszültség szükségességének a hangsúlyozását, azt, hogy a művészetek rangsorában a költészetnek adja a pálmát, míg a zenét kevésre becsüli. (Nem is ismert jelentős zeneszerzőt.) A képzőművészetek sorában a festészetre szavaz. Megint egyszer visszatér a szórakoztatás és a tetszés megkülönböztetésére, továbbá a „játék" többféle értelmezésére, mint szerencsejáték, hangjáték, gondolati játék. Az utóbbi példájaképpen a viccről is szól, s valami igen meggyőzőt mond a nevetésről. Mivel vált ki nevetést a vicc? A nevetés egy affektus, amit (a vicc esetében) az vált ki, hogy a feszült várakozás (az, amit elvárunk) hirtelen a semmibe fut. (Pl.: „képzeljétek, olyan mélyen gyászolt, hogy egyetlen éjszaka alatt megőszült – a parókája", Kant példája.) Voltaire szerint, folytatja Kant, Isten két adománnyal tette elviselhetővé sanyarú sorsunkat, ezek a remény és az alvás. Kant szerint a nevetést kellett volna említenie. (Tudvalévő, hogy Kant híres ebédjeinek végén a meghívottak vicceket meséltek.) Egy szívből jövő jó nevetés megrázza mind testünket, mind szellemünket. Ebben nincs semmi naivitás.

A művészet sosem lehet naiv, legfeljebb ábrázolhat naivitást. (Szemben Schiller *A naiv és szentimentális költészetről* című tanulmányával, amit a jelen keretek között nem tudtam bemutatni.)

E sok szellemi csemege kínálata után megérkeztünk az esztétikai ítélőerő kritikájának rég várt második részéhez, a dialektikához.

Az ízléskritikával kapcsolatban két közhelyre szoktak hivatkozni – kezdi mondandóját Kant. Az egyik, hogy mindenkinek megvan a saját ízlése, a második, hogy ízlésen nem lehet disputálni. Az utóbbi közhely feltételezi ugyan, hogy az ízlésnek van objektív alapja, de ez fogalmilag megragadhatatlan lévén nem ad módot a disputációra (azaz argumentációra, bizonyításra). Van azonban egy közbeeső, hiányzó mondat, mely így hangzik: az ízlésen lehet vitatkozni, bár nem lehet róla disputálni. Ahol módunkban áll vitatkozni, ott legalább reménykedhetünk az egyetértésben. Tehát, ha nem is az ízlés, de az ízléskritika antinómiájáról nyugodtam beszélhetünk.

Ez pedig a következő. Tétel: egy ízlésítélet nem alapul fogalmon, mert, ha azon alapulna, lehetne róla disputálni (érvekkel meggyőzni). Ellentétel: az ízlésítélet igenis fogalmon alapszik, mert, ha ez nem így lenne, nem is vitatkozhatnánk róla (holott tesszük).

A helyzet az, hogy valamilyen fogalomnak részt kell vennie az ízlésítéletben, különben nem tudnánk általános és szükségszerű érvényességét tételezni. Miféle fogalom ez a fogalom? Olyan, amely által semmit meg nem ismerhetünk, s főként semmit be nem bizonyíthatunk. Az ellentmondás feloldása annak a belátása, hogy az ízlésítélet a cél nélküli pusztán szubjektív célszerűség fogalmán alapszik, amely a megismerés számára megragadhatatlan. Azaz az ízlésítélet nem egy meghatározott fogalmon alapszik, hanem egy meghatározhatatlan fogalmon. Az antinómia feloldására csak az a lehetőségünk marad, hogy belássuk: a két, látszólag egymásnak ellentmondó, ítélet valójában nem is mond egymásnak ellent. Ami a lényeget illeti, az ízlésítélet antinómiája hasonlóképpen jár, mint a tiszta teoretikus ész és a tiszta gyakorlati ész antinómiái. Valami másra mutat, valami érzékfelettire, melyben minden képességünk egységét kell a priori tételeznünk. (Kérdésem hozzátok: lehet-e az ízlésen vitatkozni vagy sem?)

A dialektikához fűzött első megjegyzésében Kant visszatér az általatok már jól ismert „eszmék” (*Ideen*) értelmezéséhez, kezdve azzal, amit ti már tudtok, hogy az eszmék nem az értelem fogalmai. Az eszmék dolgokra vo-

natoznak, de általuk ezek nem ismerhetők meg. Amennyiben értelem és képzelőerő játékából fakadnak, akkor esztétikai ideák keletkeznek bennünk, ha az észből fakadnak, akkor az érzékfeletti eszméi, s e kettőben egyetlen dolog közös: nem produkálnak megismerést. Tehát a két megismerőképesség, az ész és az ítélőképesség eszméket produkál, amelyek nem vezetnek megismeréshez. (*A gyakorlati ész kritikájá*ban már találkoztatok az ész eszméivel, mint a szabadság, továbbá a posztulátumaival: Isten léte és a lélek halhatatlansága.) Egyedül az értelem nem alkalmas ideaképzésre, ehhez a képzelőerővel kell társulnia.

Végül is mindhárom a priori megismerőképesség (értelem, ész, ítélőerő) azért produkál antinómiákat, hogy arra késztesse a gondolkodást, hogy a dolgokat puszta jelenségekként értelmezze. Gondolom, mondja Kant, helyes úton járunk, ha feltételezzük, hogy az eszmék az érzékfelettire vonatkoznak. Úgy, mint a természeti szubsztrátumra, úgy, mint a természet szubjektív cél nélküli célszerűségére és úgy, mint a szabadság céljaira s ezeknek az emberi erkölccsel való összecsengésére. S végül mindhárom összecsengésére. Persze, akármennyire el is kalandozunk, nem felejtjük el, hogy most elsősorban a természet cél nélküli célszerűségének nyomvonalán haladunk.

Kant az 59. §-ban *A szépségről mint az erkölcsiség szimbólumáról* címmel vezeti be a diskurzusba a szimbólum fogalmát. Itt tesz különbséget az analógia és a szimbólum között, s ezzel bevezet egy, a következő évtizedekben nagy jövő elé néző toposzt.

A szimbólum, mondja Kant, az intuitív képzet egyik formája, amely nem magát a dolgot vagy annak tulajdonságait közvetlenül eleveníti meg, mint az analógia, hanem a képzelőerő asszociációja révén közvetetten. Így például az alkotmányos monarchiát egy eleven test formájában, a despotikus államot egy kézi malom (gép) formájában ábrázolják. A szimbólum tehát, az analógiával ellentétben, nem hasonlít a szimbolizálthoz, csak annak „szabályairól" gondolkoztat el. Nyelvünk, mondja Kant, szimbólumokban gazdag. Istenről való minden képzetünk szimbolikus. „Nos, azt mondom", folytatja Kant, „hogy a szépség az erkölcsi jó szimbóluma. A szépség közvetlenül tetszik, nem úgy, mint az erkölcs fogalmak által. Érdek nélkül tetszik, míg az erkölcs szükségszerűen érdekeltséggel kapcsolatos. A képzelőerő szabadsága az értelemmel együtt vezet a szépség megítéléséhez, míg a morálban az akarat szabadsága az erkölcsi törvénynek való engedelmes-

séghez kötődik. A szép megítélése általános érvényességre tart igényt, de ezt az igényt nem egy általános fogalomra építi, mint a morál, s nem tart igényt az ennek megfelelő cselekvésre.

A nyelv, az értelem analógiákban fejezi ki az előbb mondottakat. Egy szín lehet gyengéd, egy hang szívhez szóló, egy épület hatalmas, egy hang erőteljes vagy barátságos (az én példáim). Ezek, igaz, nem szimbólumok, hanem annak az összefüggésnek a megjelenítései, mely szerint a szépség az erkölcsi jó szimbóluma.

Kedves hallgatóim, ugye emlékeztek még Platónra, a szép, a jó és az igaz egységére, vagy akár a szépségre és a jóságra, mint Isten attribútumaira? Eltávolodott-e Kant ettől a hagyománytól? Vagy ellenkezőleg, korszerűsítve, de folytatta azt? Mi a ti véleményetek?

A végén kerül sor a könyv voltaképpeni második részére, a módszertanra, amely még a szokásosnál is rövidebb, s összefoglalja Kantnak az elmondottakhoz fűződő reményét az emberiség erkölcsi kultúrájának jövendő kibontakozásában.

Az ítélőerő kritikája második része *A teleológiai ítélőerő kritikája*. Időhiány miatt erről a kritikáról csak rövidebben tudok nektek beszámolni. Két fontos kérdést érint. Az első az élet, a második a világegyetem céljának kérdése. Az utóbbi átvezet a vallásfilozófiába.

Ez a (második) rész mindenekelőtt a természet objektív célszerűségét elemzi. Ideje volt Descartes „kiterjedésével" egy, az emberi tapasztalatnak megfelelőbb, s Arisztotelész által egyszer már értelmezett, gondolatmenethez visszatérni. Egy fa létrejöttét meg tudjuk az okság kategóriájával magyarázni. Azonban azt, hogy az egyes fa hogyan növekszik, lombosodik, azt nem (Kant példája). Minden, ami eleven, célszerűen fejlődik, saját célja, kiteljesedése felé. (Arisztotelésznél, mint emlékeztek: *dünamisz–entelecheia.*) Csakhogy Kant nem állítja, mint Arisztotelész, hogy az élet ontológiailag célszerű, hanem azt, hogy a reflektáló ítélőerő célszerűnek ítéli. Méghozzá nemcsak az egyes organizmus esetében, hanem minden organizmus egymáshoz való viszonyában is. Az élő természet nem osztható részekre, mert minden függ benne miden mástól. Így beszélhetünk, mondja Kant, az élő (szerves) természet belső teleológiájáról. Minden élő szerves lény olyan, mint egy műalkotás. A műalkotások összefüggnek, egymáshoz viszonyítva is célszerűek, mint egyetlen műalkotás. Hogyan határozható meg az organikus természet egy terméke? A természet organikus

termékeit az jellemzi, írja Kant, hogy bennük minden cél egyúttal eszköz is. Az élő természet tehát a célok rendszere. De mi a végcél?

Erről a kérdésről (is) szól a teleológiai ítélőerő dialektikája.

A reflektáló ítélőerő, amely az élő természetet célszerűnek ítéli, nem tudja az ítéletet egy már adott, ismert, elv alá rendelni, mint a meghatározó ítélőerő, amely a természeti jelenségeket az okság, szükségszerűség mechanikus elve alá rendeli, csak feltételezhet egy másfajta elvet, csupán reflektál egy efféle elv lehetőségére. De hogyan? Teljesen más ugyanis egy élőlény belső célszerűségét tételezni s ennek a lénynek a létezését a természet céljaként elgondolni. Ha ezt el akarjuk gondolni, el kell hagynunk a fizikai világot, az érzéki világot. Ebből a problémából fakad a teleológiai ítélőerő dialektikája.

Az első maxima (tétel) így hangzik: „minden anyagi dolog keletkezésének és formájának lehetősége kizárólag mechanikus törvények alapján ítélhető meg".

Második maxima (ellentétel): „Az anyagi természet néhány produktumának lehetőségét nem lehet pusztán mechanikus törvények alapján megítélni."

A reflektáló ítélőerő tehát elfogadhatja azt az alapelvet, mely szerint az egyes dolgok teleológiai összefüggése csak egy végcél feltételezésével értelmezhető. Vagy akár egy végső első ok feltételezésével? Kérdés, hogy ez (ugyanis az ellentétel) pusztán szubjektív-e, azaz ítélőerőnk elve, vagy pedig a természet objektív elve? S ha objektív, akkor vajon az elv fizikai vagy fizika feletti-e?

A természet objektív célszerűsége bizonyíthatatlan, s így marad az ész kritikai elve a reflektáló ítélőerő számára, azaz pusztán lehetséges. S ami pusztán lehetséges, az magába foglalja a véletlent. Így azután – foglalja össze Kant – mindazok a dolgok, amelyeket a reflektáló ítélőerő lehetséges célként gondol el, bizonyíthatatlanok, s így csak véletlenként értelmezhetők. Ez éppen a világ egész véletlenségének legmeggyőzőbb bizonyítéka.

Kant a véletlen és a „különös" összefüggését elemezve felveti a kérdést is, hogy van-e olyasmi, mint intuitív értelem a diszkurzív értelem mellett? Egy olyan értelem, amely nem az általánosból következtet fogalmilag a különösre és az egyesre, hanem egy olyan megismerőképesség, amely az egyesben és a különösben közvetlenül, fogalom nélkül, szemléli az általánosat, azaz egyfajta intellektuális szemlélet. Az mindenesetre lehetséges, hogy az anyagi világot puszta jelenségként elemezzük, s feltételezzünk egy

magánvaló dolgot, mint szubsztrátumot, amelynek ez a világ a jelensége, s ezt egyfajta intellektuális szemlélettel ragadjuk meg. Így a világegészet, mint rendszert, kétféleképpen értelmezhetnénk, egyrészt mint mechanikus, másrészt mint teleológiai világegészet. (Az „intellektuális szemléletnek" a német romantikában érdekes utótörténete lesz.)

A dialektika feloldhatatlanságát elkerülendő, tételezhetjük a természeten, a világegészen kívül létező első okot és végső célt is a teleológiában. Ezt azonban objektíve sem állítani, sem tagadni nem tudjuk.

Az ember (emberiség) céljai sorában két alapcélra bukkanunk: az egyik a tökéletesedés (a kultúra), a másik a boldogság. Az előbbi, mint a természet célja, egyenlőtlenségen keresztül fejlődik. Egyesek még az élethez szükségeseket sem tudják keserves munkával megkeresni, míg mások bővében vannak dolgoknak és időnek. Három szenvedély mozgatja az embert: pénzvágy, dicsvágy és hatalomvágy. S ezek mindegyike a háborút táplálja. (Erről ti mit gondoltok?) Viszont, ha az embert abból a szempontból tekintjük, hogy *noumenon*, azaz maga a szabadság, akkor célja nem más, mint a legfőbb jó a földön.

Az emberről amúgy általában nem lehet megkérdezni, hogy mi célból létezik, hiszen maga az ember a teremtés végcélja.

Kedves hallgatóim, mint ezt előre jeleztem nektek, *A teleológiai ítélőerő kritikája* a teológiába torkollik, többek között különböző istenbizonyítékok értelmezésébe. Mielőtt az istenbizonyítékok elemzésének végkövetkeztetésére rátérnék, megismétlem, hogy Kant három észideáról beszél. Ezek: Isten, Szabadság, Halhatatlanság – közülük azonban az egyetlen érzékfeletti eszme, amelyről tudásunk van, az a szabadság, a természetre való hatása következtében.

Az objektív teleológia szempontjából a kérdés a következő: hogyan lehet együtt elgondolni a természet mechanikus törvényeinek és belső célszerűségének együttesét? A különböző istenbizonyítékok erre a kérdésre igyekeznek választ adni az előre elrendezett harmónia, az első mozgató, a teremtő transzcendens eszméinek segítségével. Kant válasza mindezekre az általatok már ismert „igaznak-tartás" (*Führwahrhalten*). Az igaznak-tartás a hit dolgaiban egy gyakorlati célzatú igaznak-tartás, azaz egyfajta morális hit. A hit olyan igaznak-tartása, amit meg nem ismerhetünk. A morális hit megerősítheti a morált, de a morál, mint tudjuk, nem alapulhat a hitre.

Kedves hallgatóim, ezzel el is búcsúzunk a kritikai rendszertől, ahol oly sokáig időztünk, s egy kissé hosszabb pillantást vetünk a kanti vallásfilozófiára, amelynek címe: *A vallás a puszta ész határain belül* (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793/94). Történelmi érdekesség, hogy Kant felettesei nemtetszésüket fejezték ki e könyv tartalmának hallatán, s felszólították Kantot, hogy tessék a vallásfilozófiát ezután hagyományosan előadni. Erre ő állítólag azzal válaszolt, hogy akkor ő egyáltalán nem is fogja többé előadni.

A moralitáshoz, írja Kant az első bevezetésben, nincs szükség vallásra, s így a cél fogalmára sem. Lehetséges azonban, hogy szükségszerű viszonya van ehhez a célfogalomhoz, nem mint az erkölcsi maxima alapjához, hanem mint annak következményéhez. Hiszen nem lehet közömbös eszünk számára, hogy mi fog kijönni a jognak és a morálnak megfelelő cselekedeteinkből. S mi lenne ez a végcél? A Legfőbb Jó eszméje ezen a földön. Ez az eszme (mint már tudjátok *A gyakorlati ész kritikájá*ból) nem előzi meg a morált, hanem annak következménye. Így vezet a morál a valláshoz, ennek a végcélnak, mint lehetségesnek az elgondolásához. Ennek a gondolatnak alátámasztásához szükség van egy filozófiai teológiára, amely (szemben a bibliai teológiával) a puszta ész határain belül marad.

A könyv első része a transzcendentális antropológia. (Kant írt egy empirikus antropológiát is, de erre nem tudok időt szentelni.) Mivel kezdődhet egy ilyen transzcendentális antropológia? Nem mással, mint az emberben lakozó radikális gonosz és jó elvének értelmezésével. A „papi vallások" főként az eredendő bűnt hangoztatták, bár egyes gonosz tettekből nem lehet szubsztanciális gonoszságra következtetni. Mások inkább jó alaptermészetünket hangsúlyozták (mint Rousseau), holott ezt sem támasztja alá a tapasztalat.

Az, hogy akár a gonoszat, akár a jót velünk születettnek tételezzük, nem jelenti azt, hogy nem maga az egyes ember ezek eredője, forrása. De az elméletek nem az egyes emberről, hanem az emberi nemről beszélnek. Hogy lehet az emberiségben vagy veleszületett gonoszságot, vagy jóságot tételezni az ember morális szabadságának tételezésével együtt?

Mi lakozik az emberben?

1. Egy állati adottság, mivel élőlény.
2. Egy emberi adottság, mivel nemcsak élő, de eszes lény is.

3. Az egyesnek, mint személyiségnek, adottsága, amennyiben eszes és ugyanakkor számadásra képes lény. (Általános, különös, egyes.)

A második adottság (az ember eszes lény) következtében a vétek nemcsak a természetből, hanem a kultúrából is fakadhat (ahogy Rousseau elemezte), míg a harmadik adottság tartalmazza a morális törvény iránti érzékenységet. Ezt az érzékenységet, készséget, potenciát nem tekinthetjük a személyiség tulajdonságának, de adottságnak igen. Tehát a jóra való adottságot feltételezhetjük az egyes emberben.

Ugyanakkor tagadhatatlan az ember hajlama (*propensio*) a gonoszra is, mint a szokássá vált rossz vágyak (*Begierde*) szubjektív hajlamának lehetőségére. A gonosz hajlam lehetőségének feltételezése annyiban különbözik a jóra való adottság velünk születettségének gondolatától, hogy bár lehetséges, hogy így van, de elképzelnünk nem szabad (*nicht vorgestellt werden darf*).

Miből ered hajlamunk a gonoszra, ha nem a velünk született gonosz természetünkből? A morális maximák követését illető gyengeségünkből, továbbá abból, hogy etikátlan motívumainkat etikai motívumokkal keverjük, végül az emberi szív, illetve természet, romlottságából. Az utóbbi (a szív perverziója) abban áll, hogy nem morális maximáknak adunk elsőbbséget a morális maximákkal szemben.

Mit jelent akkor az, hogy az ember természeténél fogva gonosz? Azt, hogy bár tudatában van az erkölcsi törvénynek, mégis felveszi maximái közé ennek helyenkénti felfüggesztését. Miután ez a felfüggesztés mindig önhibájából történik (*selbstverschuldet*), ezt a gyakorlatot egy radikális, az emberi természetben rejlő, gonosznak is nevezhetjük. A radikális gonosz nem érhető tetten az érzéki természetben, de a morális törvényt el nem ismerő gonosz ész, s ezzel egy gonosz akarat feltételezésében sem. Az utóbbi (gonosz ész) egy ördögi lény létezését tételezi fel, s így az emberre nem vonatkoztatható – teszi hozzá. Az emberben nincs „ördögi", a gonosz nem más, mint a maximák sorrendjének „megfordítása" (mondjuk, az ember a kellemest vagy sikerest a választáskor a jó elé helyezi). Az ebből eredő rossz miatt nevezhetjük a tettet is gonosznak.

Láthatjátok, hogy Kant igen naiv a radikális gonosz értelmezésében. Nem tud annál radikálisabb gonoszt feltételezni, mint egy embert, aki elsikkasztja a betétet. Nem olvasott Shakespeare-t. Ebből azonban az is következik, hogy mindazok, akik időnként a kellemest a jó elé helyezik, radikálisan gonoszak, mivel a maximák sorrendjét megfordították. Ebben

az esetben kivételt tesznek, kivonják magukat az erkölcsi törvény követelménye alól (mondjuk: most jobb nekem, ha hazudok). Ezek gonoszak. Kantnál – legalábbis filozófiailag – nincsenek a pokolnak bugyrai, ahogy tornáca vagy purgatóriuma sem.

Különben sem beszélhetünk időbeli sorrendről egy tett esetében, hanem kizárólag az érzület meghatározó okáról, a cselekvő maximáiról. Ha az erkölcsi maximák határozzák meg a szándékot, akkor az ember ártatlan, ha nem, akkor bűnös, akkor is az, ha semmit sem tesz. (Ennek a gondolatnak igazolására Kant bibliai szövegekre és elbeszélésekre hivatkozik. Ezekre az értelmezésekre, bármily érdekesek is, nem tudok most kitérni.)

Honnan ered az a hajlam, hogy megfordítsuk a maximák sorrendjét? Hiszen nem természeti adottságunkból ered! Ezt nem tudhatjuk. Magyarázatként egy elbeszéléshez fordulunk. Egy történethez, amely mindezt egy kísértéssel magyarázza. Azzal, hogy az ember nem eleve hajlik gonoszra, csak azóta, hogy engedett egy kísérésnek. (A kígyóénak, természetesen.) Ez a történet nyitva hagyja a jóhoz való visszatérés lehetőségének útját.

„Bűnbeesés" ide-oda, felhangzik a parancs: jobb emberek kell, hogy legyünk! (*Wir sollen bessere Menschen werden!*) Ennek következtében jobb emberek lehetünk is. Amit kell, azt lehet is. (Mi a véleményetek erről az oly sokat idézett kanti mondatról? Ti is így gondoljátok?)

Itt következik Kant antropológiai utópiája (én nevezem utópiának nem ő). Nos, hogyan tudunk végleg szembeszállni azzal a kísértéssel, hogy önös érdekünkben megfordítsuk a maximák sorrendjét? Forradalom által, a kedély (*Gemüt*) forradalma, egyfajta radikális újjászületés által. A forradalom következtében minden maximánk tiszta, morális lesz (jóakaratunk úgy fog csillogni, mint egy ékszer). Valami azonban még hátra van. Ugyan a forradalom után már csak a kategorikus imperatívusznak engedelmeskedünk, jelenségvilágunk, a *homo phaenomenon* érintetlen marad, s így erőszakot kell tennünk rajta, hogy tisztán morálisak legyünk. Ezért hát természetünket kell megreformálnunk úgy, hogy a *homo phaenomenon* egyre közelebb kerüljön a *homo noumenon*hoz, a transzcendentális szabadsághoz. Végül a kettészakadt ember egyesül, s a rossz eltűnik a világból. Mindez, persze, remény. (Ennek a gondolatnak történetfilozófiai változatával már a *kilencedik előadás*ban is találkoztatok, s jövőre újra találkozhattok majd vele Marx ifjúkori művében.)

A könyv második részét (főleg a csodáról szóló elmélkedéseket) most elhagyom, s röviden rátérek a harmadik részre, azaz az első rész folytatására. Ott tartottunk, hogy a kedély forradalmát a természet reformja követi, a szabadság és a természet egyesülni látszik. Ez azonban nem visszacsinálhatatlan, folytatja Kant. Hogyan lehet védekezni a visszarendeződés ellen? Egy, az erény törvényein álló társadalom megalapozásával. Szemben egy jogra alapozott polgári társadalommal, egy erkölcsre alapozott polgári társadalom megteremtésével. Ezt az erkölcsöt egy legmagasabb Törvényhozónak tulajdoníthatjuk, Istennek, mint morális világuralkodónak (*Weltherrscher*).

Isten morális közössége az egyház. A kedély forradalma és a természet reformja távlatában Isten uralmát gondoljuk el a földön. Minden ember, aki az erkölcsi törvénynek engedelmeskedik, már most is Isten egyházának, demokráciájának polgára. Mással Istent nem szolgálhatjuk, mint hogy embertársainkat szolgáljuk.

Miután egy Isten van, s Őt csak egyféleképpen szolgálhatjuk, egyetlen vallásnak kell lennie, egy tiszta észvallásnak. Egyetlen igaz vallás (*Religion*) létezik, bár sokféle empirikus hitet (*Glauben*) tartunk számon, amelyek főként történeteken, különböző hagyományokon alapulnak. Az Írást autentikusan csak az észvallás tudja értelmezni, amelyben a tisztes, jó életvitel a kegyelem (*Gnade*) előfeltétele, s ahol megszűnik a pap és a laikus közötti különbség.

A *kilencedik előadás*ban, talán emlékeztek még, említettem, hogy Moses Mendelssohn két kérdésben vitatkozott barátjával, Kanttal. Az egyik az egyetemes haladásgondolat volt, erről már beszéltem, a másik a vallásfilozófiájához fűződött. Mendelssohn eszerint az egyetlen vallás igen rossz gondolat. Az a jó, ha több vallás van, hiszen minek lenne különben szükség toleranciára? Egy olyan vallás, amelyet elvágunk történeteitől, tradícióitól, nem vallás többé. (Erről ti mit gondoltok? Kinek adnátok igazat?) Az egyetlen dolog, amit egy zsarnok sem tud megtiltani, teszi hozzá Kant, a gondolkodás. (Alapozható erre a vallásszabadság?) A vallás titkokra való építése abszurdum, ezért nem lehet különbség a beavatott és be nem avatott között.

A könyv negyedik (utolsó) részében Kant egy már érintett kérdésről, Isten szolgálatáról, azaz a tiszta észvallásról elmélkedik. Minden ember az erkölcsi törvény formájában Istentől kapta a Törvényt, s ha annak engedelmeskedik, akkor Isten láthatatlan egyházának egyenrangú tagja. Így a tiszta észvallás követői Istent szolgálják, míg akik a szokásos, hagyomá-

nyos kultusz, egy álkultusz (*Afterdienst, cultus spurius*) követésétől „kegyelmet" várnak, ezzel nemhogy elősegítenék, de hátráltatják az észvallás előretörését.

Mi akkor a vallás? Szubjektíve, írja, minden kötelességünknek mint isteni parancsolatoknak a felismerése. Ha előbb tudjuk, hogy ezek Isten parancsolatai, s ezért erkölcsi kötelességek, akkor kinyilatkoztatott vallásról beszélünk, míg, ha előbb a kötelességeket ismerjük fel, s csak ezután tulajdonítjuk ezeket Istennek, akkor természetes vallásról. Egy vallás mindkettő lehet, ha az emberek maguktól is felfedezhették volna kötelességeiket, amelyeket a kinyilatkoztatásban kaptak. Ilyenkor objektíve természetes, de szubjektíve kinyilatkoztatott vallásról beszélhetünk. A keresztény vallás, folytatja Kant, részben természetes vallás, részben azonban megtanult (*gelehrte*) vallás is, mivel történetekre támaszkodik. Kantnak Moses Mendelssohnnal folytatott érdekes vitáját zsidóság és kereszténység viszonyáról itt mellőzöm. (Annyit azonban már eddig is elárultam, hogy Mendelssohn szerint történetek, hagyomány nélkül nincs vallás, s ez jó.) Úgyszintén mellőzöm Kantnak az egyházi vallási gyakorlat elleni, a felvilágosodás szelleméből fakadó kritikáját. A végkövetkeztetés egyértelmű. Mindaz, amit a jó életvitelen felül és kívül az ember Isten szolgálatában tenni vél, Istenből fétist csinál, nem más, mint vallási fanatizmus és babona. Isten felvilágosult szolgálata ezzel szemben szabad, morális szolgálat.

Kant végül visszatér a lelkiismeret kérdéséhez. A lelkiismeret annak tudata, ami önmagában kötelesség, azt sugallja, hogy tegyük meg, ami kötelesség, s így erkölcsi ítélőképességnek is lehetne nevezni. Azonban, hogy mi a kötelesség, azt nem a lelkiismeret, hanem az ész dönti el.

Ezzel, kedves hallgatóim, elérkeztünk Kant bemutatásának a végéhez. Kant szerint a két legcsodálatosabb dolog a világon a csillagos ég fölöttünk s az erkölcsi törvény bennünk. Városainkban manapság csak halovány maradványát látjuk e csillagos égnek.

S mi történt az örök erkölcsi törvénnyel?



TIZENHARMADIK ELŐADÁS

A német romantika. Fichtétől a fiatal Schellingig és a fiatal Hegelig

KEDVES HALLGATÓIM!

Marx egyszer találóan mondta, hogy míg a franciák politikával vívtak forradalmat, a németek filozófiával. Ez a filozófiai forradalom párhuzamosan zajlott a francia forradalommal és Napóleon uralmával. A francia és a német (német nyelvű) világ közötti kulturális (nemcsak filozófiai) kapcsolat majd csak a második világháború után lesz hasonlóan szoros.

Kant azt mondotta a francia forradalomról annak veresége után, hogy az ilyen jelentős esemény nem felejtődhet el *(lässt sich nicht vergessen)*. Fichte lelkes írásokban üdvözölte a forradalmat. Napóleon hatása azonban ellentmondásos volt. Többek között hozzá is járult a német romantika kialakulásához, illetve megerősödéséhez. Napóleon császár nemcsak a forradalom eszméit terjesztette az általa elfoglalt országrészeken, hanem megvetette a nacionalizmus első csiráit is. A francia forradalom alkotta meg a „*la nation*", a nemzet fogalmát, s ez először összekapcsolódott a polgári szabadság szellemével. Azonban nem okvetlenül ez a szellem bújt elő a történelemi palackból. A francia előrenyomulással szemben született meg a német és az orosz nacionalizmus. Fichte, aki korábban üdvözölte a francia forradalmat, a német nemzethez (nem néphez!) intéz lázító beszédeket. Nem mindenki vont le a Napóleon-jelenségből hasonló következtetéseket. Sem a kor két nagy német költője (Goethe és Schiller), sem pedig Hegel.

Kantról is el lehet mondani, amit ő a francia forradalomról mondott: egy ilyen filozófus nem felejthető el, nem lehet meg nem történtté tenni. Közvetlen hatása viharos volt. Kant-követők bújtak elő minden bokorból (hazánkban is). S ahogy minden jelentős filozófussal történni szokott, azonnal „továbbfejlesztették", bírálták, egészben vagy részben elvetették. Az is előfordult, hogy a „königsbergi bölcs" saját volt tanítványa ellen ragadott tollat (mint Herder, a történetfilozófia egyik első csillaga, esetében). A fiatal Fichte tollából eredő „kinyilatkoztatás-kritikát" egyesek Kantnak tulajdonították. A vélt szerzőnek kellett tiltakoznia szerzősége ellen.

Ahogy a felvilágosítók igen különbözők voltak, úgy voltak különbözők a romantikusok is. Azonban bizonyos alapkérdések összetartották mind az előbbi, mind az utóbbi képviselőit, a forradalom előttieket és a forradalom utániakat: a jelenkép és a jövőkép. A felvilágosítók hittek a haladásban, lehetőnek tartották egy „jó" állam, a köztársaság megteremtését, nagyra becsülték a közügyek iránti lelkesedést, azt a bizonyos entuziazmust, melyről Kant beszélt. Ez még Rousseau esetében is igaz, bár nála megjelennek az egyes romantikusokra később jellemző szentimentális hangulatok és gondolatok (mint szerelem, közösség), elsősorban az *Új Héloïse*-ban. Nos, ezek központi „témák" lesznek a romantikában.

Aki közületek elutazik Jénába, látogassa meg Fichte házát, ez volt a „jénai romantikusok" közös otthona. (Bár nem mindegyikük lakott együtt ebben a házban.) A jénai romantika volt az első olyan modern „iskola", melyben az iskola tagjait világképük mellett személyes barátság is összekötötte. A „belső tagokhoz" számított a két Schlegel fivér, August Wilhelm Schlegel és Friedrich Schlegel, továbbá Novalis és Schelling. A baráti körhöz jelentős asszonyok is tartoztak, mint Dorothea, a filozófus Mendelssohn unokája, Friedrich Schlegel felesége és egy igen modern asszony, Caroline, korábban August Wilhelm Schlegel, később Schelling felesége. Közösen alapították meg az *Athenaeum* nevű kulturális folyóiratot. Irodalmi ízlésük, irodalmi kritikáik is a közös szellemet tükrözték. Goethe művei közül azokért rajongtak, amelyeket magukhoz közelinek éreztek. Nagyban hozzájárultak Shakespeare újrafelfedezéshez. August Wilhelm Schlegel németre fordította Shakespeare összes művét, hasonlóan a magyar Vörösmarty- és Arany-fordításokhoz. Schlegel fordításai úgyszintén mindmáig klasszikusok maradtak. Kültagként jelen volt Friedrich Schleiermacher is, akiről, mint a hermeneutika megalapítójáról, még a következő szemeszterben is fog szó esni.

Meg kell említenem azt is, hogy a későbbiekben ideológiai különbségek miatt a csoport szétfejlődött, s egyes korábbi tagjai, sajnos, egymás ellen is fordultak.

Itt nem tudtam magamat szorosan tartani ahhoz az ígéretemhez, hogy nem fogok sok nevet említeni, de megpróbálom, mert ez az előadás nem lexikon, nem óhajt minden információt közölni. Akit közületek érdekel a kor s annak szereplői, azoknak két könyvet ajánlok, mindkettőt Weiss János tollából. Címük: *Mi a romantika?* és *Kant után szabadon*.

Csak a német romantikáról beszélek, mivel mind a francia, mind az angolszász romantikusok elsősorban költők és írók voltak, míg a francia vagy angolszász filozófusok nem tartoztak a történetünk fősodrába. A német esetben viszont elsősorban a filozófusokról beszélek, bár az általános jellemzés esetén nem tudom egészen megkerülni a romantikus költészetet sem. (A romantikus festészetet és zenét nem érintem.)

Mint említettem, a német romantika képviselői sem voltak egységesek, s így csak egyes közös vonatkozási pontjukat tudom felsorolni. „Másnaposak" voltak, egy hatalmas parti (a francia forradalom) után kiábrándultan felébredt, részben reményveszett, részben alternatív utat kereső nemzedék. Nemcsak a haladásból és a politikából ábrándultak ki, hanem a racionalizmusból s az ehhez kapcsolódó univerzalizmusból, azaz Kant vezérlő eszméiből is. Az érzelmek, elsősorban a szerelem – a testi éppen úgy, mint a lelki –, értékelődtek fel egy olyan világban, amelyben a közélet megvetendő. A nagy igazságok, a nagy eszmék a romantikusok számára üresen, illetve hamisan csengenek, s így egyesek újra felfedezik mind az érzelmességet, mind az iróniát. Mások a művészetért, mint az igazság valódi megtestesítőjéért, rajonganak, ezért helyezik piedesztálra az intuíciót. Goethéhez szoros szeretet/gyűlölet viszony kapcsolja őket, kritikával illetve a klasszicizmusát, ugyanakkor kihangsúlyozva műve romantikus vonalát. Megváltozik a valláshoz való viszony is, Schleiermacher vallásfilozófiája Kant vallásfilozófiájának ha nem is ellentéte, de ellentettje. Az áhítat, a hit, az érzelmek, a közösség foglalja el az észvallás helyét.

Röviden: a romantika képviseli, a felvilágosodás mellett, a modern világ másik arcát.

A filozófus sem születik romantikusnak, bár azzá válhat. Ezt leginkább Fichtéről lehet elmondani. Az alacsony társadalmi rétegből származó Fichte fiatalkorában Kanthoz állt közel. Első írásai még Kant életére esnek, így

például *A kinyilatkoztatás kritikája* című vallásfilozófiája, amit többen Kantnak tulajdonítottak, aki ezt nem vette jó néven. Főművét, a *Tudománytan* (*Wissenschaftslehre*) rendszerét többször megírta, ahogy többször elő is adta. Figyeljetek fel rá, hogy ő volt az első, aki a filozófiát nem „az igazságnak", hanem szigorú tudománynak (a tudományok tudományának) nevezte és tekintette, ezzel egy szerintem igen problematikus ajtót nyitva a jövő felé.

Vallásfilozófiai munkái egy úgynevezett ateizmus-vita központi alakjává tették, amelynek következtében el is vesztette katedráját. Pedig nem volt ateista még Diderot értelmében sem, de szabadgondolkodó. A vád mégsem volt az akkori standard, s főleg a szellemes és befolyásos Jacobi standardja, szerint teljesen alaptalan. Friedrich Jacobi úgy vélte, hogy minden metafizika, észvallás, természetvallás voltaképpen ateizmus, mivel nihilizmus (az ő kifejezése). Híres Spinoza-könyvecskéjében Lessinget mint spinozistát, azaz burkolt ateistát, egy fiktív dialógusban szerepelteti is. (Erre a könyvre a jövő szemeszterben Kierkegaard bemutatása kapcsán még visszatérek.)

Fichte sajátosságaihoz tartozott az Én központba állítása. Ezzel nemcsak tudástanának kiindulópontjára utalok, mely szerint az Én tételezi a nem-Ént az Énben, hanem arra is, hogy kedvelt első szám első személyben beszélni. Az előbbi Berkeley-vel rokonítja, az utóbbi a romantikus szubjektivitással. A Berkeley-vel való rokonítás, teszem hozzá, feltételes, mivel Fichte többek között az emberi akaratoknak a társadalomban való kollíziójáról beszél, ami egyfajta interszubjektivitást hoz létre. Úgy is, mint a nem-Énnek öt különböző világnézet sugallmazta eredőjét. Különben az előbb idézett alapmondatot („Az Én tételezi a nem-Ént az Énben") a Schelling-, majd a Hegel-féle dialektika első variánsának szokták tekinteni.

Az ember rendeltetésének nem hitéleti, hanem laikus gondolata végigvonul Fichte több alkotói korszakán. Először a tudás emberének rendeltetéséről írt tanulmányában (1794), később (1800) *Az ember rendeltetésé*ről (*Die Bestimmung des Menschen*) írt hosszú elmélkedésében. Az utóbbiban Fichte az ember rendeltetését három szakaszban taglalja. Az első szakasz a kétely, a második szakasz a tudás (egy dialógus, amelyben a szerző a tudománytan igazságáról óhajtja beszélgetőpartnerét meggyőzni), a harmadik szakasz a hit. A hit nem tud semmit, nem lát semmit, de a függöny mögé tekintve többet vár el, mint amit felfogni képes. Fichte általában kedveli a képes, költői beszédet s nem is takarékoskodik vele. Szótára és fordulatai egyre közelebb kerülnek a romantika képzeletvilágához.

Miután Fichte az „ateizmus-vitában" érintettnek érezte magát, módosítani kezdte eredeti felvilágosító gondolatmenetét. A romantika felé fejlődés leginkább talán *A jelenlegi kor alapvonásai*ról 1806-ban írott tanulmányában érhető tetten, amelyben saját korát a beteljesedett bűnösség (*vollendeten Sündhaftigkeit*) korának nevezi.

Johann Gottlieb Fichtének az a ritka szerencse jutott osztályrészül, hogy fia, Immanuel Hermann Fichte is filozófus volt. Ő gyűjtötte össze és adta ki apja műveit 12 kötetben. Akit közületek Fichte különösen érdekel, az magyarul is olvashatja *Az erkölcstan rendszere* című művét (s a kötetben szintén kiadott, a tudás emberének rendeltetéséről szóló előadását), Vajda Mihály megvilágító utószavával.

Mi azonban most egyet lépünk Jénában, s így jutunk el azonnal Schellinghez.

Schelling a ritka ifjú filozófiai zsenikhez tartozott. Húszas éveiben írta legbefolyásosabb műveit, majd egy hosszú hallgatás után idős éveiben tért vissza az aktív filozófiai munkássághoz. Korai műveit később negatív filozófiának, míg a későbbit pozitív filozófiának titulálta. Ebben a szemeszterben csak a negatív filozófia elemzése kerül sorra, a pozitív filozófiára majd a következő szemeszterben kerül sor.

Schelling, Hegel, Hölderlin iskolai barátok voltak, állítólag szabadságfát ültettek együtt a francia forradalom tiszteletére. Ez az ifjúkori barátság később visszájára fordult. A filozófusokra általában nem jellemző a szakmai féltékenység, de ritkán előfordul. Schelling, ahogy Schopenhauer is, féltékenyek voltak Hegelre. Erre talán Schellingnek volt valamiféle indoka. A fiatal Hegel eredetileg nemcsak Schelling barátja, de követője is volt. Míg azonban Schelling egyazon szinten maradva, rendszert rendszerre, ötletet ötletre halmozva nem hozott létre szisztematikus művet, addig Hegel építkezni kezdett, s létrehozott egy történelmi metafizikát, mint senki előtte. Schelling azzal vádolta, hogy ellopta az ő filozófiáját, mintha filozófiát el lehetne lopni. Ezt csak középszerű epigonok tehetik, de Hegel minden volt, csak éppen nem epigon. Schelling inspirálta, gondolataiból is beépített a maga rendszerébe, ahogy Schlegel Fichte gondolatait a sajátjába. Ettől még igaz lehet, ahogy ti is látni fogjátok, hogy Hegel számos filozófiai szereplője már Shelling ifjúkori munkáiban is feltűnik.

Mint előrebocsátottam, hogy Schelling esetében nem tudom régi szokásomat követni, nem tudom egyetlen művön végighaladva megismertetni

veletek filozófiájának alapszerkezetét. Először néhány munka egy-egy gondolatát beszélem meg veletek, majd rátérek *A transzcendentális idealizmus rendszere* című könyvének nagy vonalakban való bemutatására.

Bármely műről beszéljek is, mindegyikben főszereplő az Én, a Szabadság és az Abszolútum.

Kezdem tehát, először a különböző ifjúkori műveiből kiemelt érdekes gondolatokkal, így *A filozófia elve* című Fichtével számot vető, 1795-ös írásával. Már az első mondat is programot ad. Tudás realitás nélkül nem tudás, írja, míg a realitásban a lét és gondolkodás elvei egybeesnek. A feltétlent eleve fel kell a filozófiában tételezni. Tehát, mint látjátok, az „identitásfilozófia" már itt is megfogalmazódik. Az Én lényege a szabadság – teszi hozzá. Egy másik írásában, amelyben arról beszél, hogyan lehet meghaladni mind a dogmatizmust, mind a kriticizmust, találkozunk először a tézis/antitézis/szintézis hármassággal, a dialektika formulájával. Schelling szerint az eredeti tézis ellentéte az antitézis, míg a kettőt fogja egységbe a szintézis, amely mindkettőt meghaladva maga is egy újabb tézis. Ezt a megfogalmazást szokták Hegelnek tulajdonítani, bár ő másként fogalmaz. Az alapgondolat valóban azonos. A tudás rendszerének, írja ugyanitt Schelling, realitást kell tartalmaznia, méghozzá produktív realitást, nemcsak a tudás, hanem a cselekvés vonatkozásában is. Mind a dogmatizmus, mind a kriticizmus ugyanattól a sebtől vérzik, nem pusztán teoretikus, de praktikus vonatkozásában is, mivel az ellentétet csak a szabadság elve alapján lehet feloldani. Barátaihoz írt irodalmi levelei egyikében (8. levél) fogalmazódik meg Schelling egyik fő kategóriája, az *intellektuális szemlélet*. Hivatkozik Spinoza *Etiká*jából a megismerés harmadik nemére, mint az „intellektuális szemlélet" előfutárára. Ő azonban a fogalmat másként, illetve különböző helyeken és összefüggésekben másként értelmezi. Egy helyen például úgy, hogy a szemlélő egyesül azzal, amit szemlél, s utána úgy érzi, mintha a halálból ébredt volna fel. (Ez, gondolom, benneteket inkább a Nirvánára emlékeztet, mint a megismerés harmadik nemére.)

Az intellektuális szemléletnek e nagyon romantikus értelmezéséből indítja Schelling a szabadság és a boldogság kapcsolatának újraértelmezését. A boldogság nem az erény jutalma, hanem maga a szabadság, mivel a szabadság maga az erény, amely nem ismer törvényt önmagán kívül. Pontosabban szólva minél szabadabbak vagyunk, annál kevesebb szükségünk van a boldogságra.

Csak egy évvel később írja meg Schelling első természetfilozófiai munkáját. A természetfilozófia a reneszánsz óta nem volt a filozófusok kedvenc vadászterülete. Schelling visszatér egy hagyományhoz, méghozzá úgy, hogy természetfilozófiai spekulációkat kapcsol össze modern természettudományos felfedezésekkel. A *Gondolatok egy természetfilozófiához* dilettáns mű ugyan, de újító és problémaérzékeny. Majdnem egy évszázadot kell várni, hogy jelentős filozófusok újra belépjenek ebbe a hagyományba. Igaz, nem ő volt az egyetlen, aki bemerészkedett a természetfilozófia birodalmába, ezt tette korábban már Goethe is.

Kedves hallgatóim, megkísérlek nem mazsolázgatni tovább, hanem inkább belefogok *A transzcendentális idealizmus rendszere* (1797) című könyv gondolatmenetének vázlatos bemutatásába. Amint már eddig is láthattátok, a 18. század végén a jelentős német filozófusok egymás sarkára léptek. Kant még az egyik főművén dolgozott, amikor Schelling és Hegel már szárnyait bontogatta. Ugyanezt mondhatjuk a német zenéről is. Nagy korszak volt ez, s utórezgése is nagynak volt mondható, mind a filozófiában, mind a zenében.

Kezdem a könyv előszavával. Schelling szerint a filozófiának absztrahálnia kell. Most és itt születik meg az előítélet, amely ellen már Hegel hadakozni fog, hogy a filozófia absztrakt. Schellingtől származik a másik előítélet is, mely szerint az angolszász filozófia egésze empirikus. Az ő felfogásában talán az is, mivel Schelling azt vallja, hogy a filozófiában az egyesnek el kell tűnnie. Van itt azonban azonnal egy, szerintem, fontos gondolat. Az igazság mást jelent, mint hogy valami „igaz". Az igazság az igaz tartalmait vizsgálja, azaz a filozófia levizsgáztatja mindazt, amit igaznak tartanak, hogy eljuthasson a rendszerhez. A filozófia az öntudat történetét követi, azaz a szemléleti módból felfelé halad, hogy eljusson az öntudat legmagasabb rendű meghatározásig. (Ha a következő előadáson Hegel könyvét, *A szellem fenomenológiáját* fogjátok értelmezni, újra találkoztok majd ezzel a Schellingtől származó gondolattal, bonyolultabb formában.) Nos, a rendszer, amely mindezt a történetet végigköveti és magába foglalja, a transzcendentális idealizmus rendszere. Ebben a rendszerben a praktikus filozófia csak mint közvetítő, azaz közvetettség helyezhető el. Ami pedig a teleológiát illeti, a természet célszerűsége az abszolútumnak van alávetve. Mi akkor tehát a transzcendentális filozófia?

Az ember csak az igazat tudja, az igazság azonban a képzetek és tárgyak azonossága. Mindazt, ami objektívnak nevezhető, természetes minden

szubjektum számára. A természetes értelem számára ugyanis sem a szubjektívnek, sem az objektívnek nincs prioritása. Én vagyok, a dolgok vannak. De annak, aki ezt az identitást meg akarja magyarázni, annak vagy az egyiknek, vagy a másiknak elsőbbséget kell tulajdonítania. A természetfilozófia az objektívnek adja az elsőbbséget, míg a transzcendentális filozófia (Schelling Kantra hivatkozik) a szubjektívnek, azt tekinti abszolútnak. E kettősség következtében vetnek alá mindent az általános kételkedésnek (*allgemeine Zweifel*).

A filozófia ezért a természetes tudat egységét (én vagyok, a dolgok vannak) kettévágja Énre és Természetre, az elsőbbséget vagy az egyiknek, vagy a másiknak adományozva. Ez a természetessel szemben mesterséges (*künstlich*). A transzcendentális idealizmus az előbbiekkel szemben magát a szubjektumot teszi objektummá, egyfajta művészetként (*Kunst*), ahol a gondolat a tárgyat tartalmazza s ezáltal létrehozza azt.

Nos, folytatja gondolatmenetét Schelling, tételezzünk fel (mint Leibniz) harmóniát az Én és a dolgok között, méghozzá úgy, hogy „a tevékeny tudat, amely a gondolati tevékenységében produktív, a tudat nélküli világban is produktív tevékenység" (3. §). Tehát, hogy a tudatban is nem tudatos tevékenységre bukkanunk. Ez éppen az esztétikai tevékenység. A nem tudatos jelentkezik a tudatban, azaz az objektív világ szelleme mint költészet. A transzcendentális idealizmus egyfajta művészet, így jöhet létre tudat és lét, objektív és szubjektív harmóniája, ezért nem kell feltenni a mi határoz meg mit kérdését, mivel mindez a tudat önmeghatározása. A művész fejében megvan a műalkotás.

Kedves hallgatóim, mi itt az újdonság? Schelling azt a tevékenységet, amelyet hagyományosan az Első Mozgatónak tulajdonítanak (hogy elméjében minden dolog tartalmazódik), a filozófiához, azaz a tudat abszolút öntudatához rendeli. A filozófia, mint az abszolút költészete! De ugyanez a filozófia – teszi hozzá – ugyanakkor feltételezi azt is, hogy mindez csalóka látszat (*Täuschung*), de szükségszerű látszat.

Látjátok tehát, hogy a Schelling-féle transzcendentális filozófia az az öntudatnak, mint a lét és a tudat, a szubjektum és az objektum egységének története az abszolút tudás rendszerében. Így megoldódik a prioritás kérdése (mi határoz meg mit?), mivel felülemelkedik azon. Az Én = Én nem tautológia többé, mert két különböző vonatkozású Én (mint objektum és szubjektum) azonossága a különbözőségben az ellentétek azonosságát jelenti.

De menjünk egy lépéssel tovább.

Schelling, mint később Hegel, végigkíséri az öntudat történetét, bár másként. Minden fázisban felmerül egy probléma, amelyet Shelling, persze, megold, illetve egy ellentét, amelyet felold.

Első korszak: az eredeti benyomástól a produktív szemlélethez. Első feladat annak a megértése, hogy hogyan szemlélheti önmagát az Én mint véges et. A második feladat annak a megértése, hogyan észlelheti az Én önmagát mint személőt. Harmadik feladat: a produktív szemlélet elmélete.

Második korszak: a produktív szemlélettől a reflexióig. Feladat azt megérteni (értelmezni), hogyan jut el az Én odáig, hogy önmagát mint produktívat szemlélje (alkérdése: hogyan lehetséges organikus természet)? Miért szükséges az organikus rendszer lépcsőzete? (Azaz az alsóbb rendűtől a felsőbbrendűig, a nem élettől az életig vezető út? stb.)

Harmadik korszak: a reflexiótól az abszolút akarati cselekésig (*Willensakt*). Feladat azt megérteni, értelmezni, hogy hogyan válhat az akarat újra objektívvé? A következő feladat azt megérteni, megmagyarázni, hogy hogyan válhat magában az Énben tudatossá a szubjektív és az objektív harmóniája.

Íme, a transzcendentális idealizmus rendszere, amelyhez Schelling még egy fontos magyarázatot is fűz. E szerint a rendszer két szélsőség (*Extreme*) között helyezkedik el. Az intellektuális és az esztétikai szemlélet között. Ami a filozófiának az intellektuális szemlélet, az a filozófia tárgyának az esztétikai szemlélet. Ebből azonnal megérthető, írja Schelling, a filozófia általános érvényessége.

Kedves hallgatóim, már ebből a rövid ismertetésből is megérthetitek, hogy miért lett Hegel rendszere a kor és az utókor számára egyaránt a „klasszikus" szöveg. Ahhoz, hogy az ember eljuthasson Schelling rendszerének érdekes és fontos velejéhez, egy grízhegyen kell magát átrágnia. Ezt Hegel meg fogja nekünk spórolni.

Azonban még mielőtt belekezdenék Hegel első klasszikus szövegének ismertetésébe, be kell röviden mutatnom az ehhez vezető utat. Ott tartottunk, hogy Hegel, Schelling és Hölderlin, a jó barátok, együtt ünneplik a francia forradalmat, a szabadságot. A szabadság egy ideig mindhármuk vezető eszméje marad, bár növekvően különböző értelmezésekben.

Hegel első ismert művét már Jénában írta a Fichte- és a Schelling-féle filozófiai rendszerek különbségéről. Mégpedig ugyanabban az esztendőben, amelyben Schelling előbb bemutatott műve megjelent. Ugyancsak

Jénában jelent meg néhány évvel később a *Hit és tudás* című írása. *A szellem fenomenológiáját* e két mű készítette elő, de az nem igazán érthető meg Hegel néhány korábbi írásának vázlatos ismerete nélkül.

Persze, mondhatnátok, mit érdekel ez titeket, hiszen ez inkább a filológiára, mint a filozófiában járatlan gólyákra tartozik. Valami azonban megjelenik Hegel egy korábbi írásában, ami majd végig jellemző lesz nemcsak az ő munkásságára, hanem az egész német filozófiára – Nietzschét és Heideggert is beleérve. Ezt úgy nevezném, hogy *„greco-mánia"*. Hegelnél válik a görögség a klasszikus művészet, a művészetvallás, mi több, a harmonikus erkölcsiség modelljévé, az egyszeri és örök tökéletesség megtestesítőjévé. Mindeddig ez nem volt filozófiai divat. A görög tragédiákat hosszú ideig (egészen Lessingig) a műfaj paragonjaként tisztelték, de ez nem terjedt ki az egész görög világra. A görög filozófia hosszú ideig ősforrás volt, de a modern időkben inkább elavultnak gondolták. Sem a francia, sem az angol filozófusok nem tekintették modellnek a görögöket. Német földön sem a filozófusok kezdték el a görög-kultuszt. Sem Leibnizre, sem Kantra nem volt jellemző.

Nem tudom most veletek e furcsa jelenség motívumait megbeszélni, csak elismételném, hogy a filozófiában Hegel kezdeményezte. Méghozzá egy narratíva keretén belül Frankfurtban. Hegel fő érdeklődési köre a vallásfilozófia volt, s ezen belül a kereszténység. Így jutott el ahhoz a kérdéshez, hogyan volt lehetséges, hogy a nagyszerű görög isteneket egy primitív vallás (zsidóság) közvetítésével a kereszténység képes volt legyőzni? Hogyan és miért zajlott le a szellem eme páratlan forradalma? Azonnal látni is fogjátok a később oly sokszor idézett hegeli gondolatot, mely szerint a mennyiségi változások minőségi változásba csapnak át. Valaminek meg kell egy forradalmat előznie, ahhoz, hogy bekövetkezzék. A narratíva erre a kérdésre adta meg a választ. Tehát egy filozófiai kérdés (mennyiség/minőség, a változás/valamivé válás) egy történelmi esemény (forradalom) elbeszélése kapcsán került terítékre.

A görög és a római vallás szabad népek vallása volt, de mikor a köztársaságot elpusztították, az individuumra került a hangsúly. Az individuumok vagy élvezetekre, vagy egy abszolútumra vágytak. Minél romlottabbá (*verdorben*) lettek az emberek, annál üresebb lett az élet. A hagyományos köztársasági fantázia, a politeista vallás pozitívvá vált, nem vert gyökeret többé az emberek szívében. A római császárok despotizmusára, a szabadság elvesztésére válaszképpen fordultak az elnyomorított emberek a keresztény

Isten, mint abszolút, felé. Előbb jelen kell lennie egy vallás iránti szükségletnek, majd a vallás erre a szükségletre válaszol.

A „pozitivitás" fogalma itt már abban az értelemben jelenik meg, ahogy később Hegel értelmezi fogja. Egy intézmény, például egy vallás, akkor válik pozitívvá, ha eltűnik belőle a szellem, ha kiüresedik, formálissá válik, ha az emberek nem szívükből, hanem megszokásból hisznek benne. Egy vallás nem attól válik pozitívvá, mert parancsolatai azok, hanem attól, hogy azok formálissá válnak. Így veti fel a Hegel a kérdést, hogy vajon a kereszténység pozitív vallássá vált-e, hogy vajon a keresztény Isten is meghalt-e? Hogy osztozik-e a keresztény Isten is a görög istenek sorsában, az elhalásban? Ez a kérdés, amelyre itt nemmel válaszol, de sosem fogja Hegelt nyugton hagyni.

Kedves hallgatóim! Ígéretemhez híven röviden rátérek Hegel jénai korszakára. Ahogy a korábbiakban kóstolót kaptatok Hegel historizáló hajlamából, most kaptok egy kóstolót rendszeralkotó hajlamából is. Kezdem *A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége* című írás első, bevezető fejezetével, folytatom a *Hit és tudás*sal. Mindkét mű bemutatásakor mellőzöm a korábbi filozófusok, illetve a kortársak kritikáját.

Már tudjuk, hogy Hegel szerint a vallás válasz a vallási szükségletre, most ehhez hozzáfűzi, hogy a filozófia: válasz a filozófia iránti szükségletre. Nem az emberiség szükséglete amúgy általában, hanem a Hegel korabeli ember, a modern ember szükséglete. A modern ember világa „kettéválik" reális és intellektuális világra. Miért? A modern világban a tudás az egyes szaktudományok ismerete, s így a kultúra (*Bildung*) a szaktudományok ismeretén alapul, a művelt embernek ezek egyikét-másikát el kell sajátítania. Ezek a tudományok szakmák, függetlenek egymástól, s őket az értelem (*Verstand*) eszközével sajátítjuk el. A kultúra (*Bildung*) ezeknek az elsajátítása, egyik vagy másik tudomány ismerete. Az értelem mindegyik tudomány megértésére alkalmas kognitív eszköz, de arra, hogy mi az, ami mindezeket összeköti, sem nem keresi, sem nem találhatja meg a választ. A válasz ugyanis az egységében keresendő, a többféleség egységében, az ellentétek egységében, az Egész szellemének megragadásában, s erre az értelem sosem képes. Erre csak az Ész (*Vernunft*) képes. Az Ész (*Vernunft*) egyetlen érdeke (*Interesse*) a megmerevedett különbségek s ellentmondások feloldása (*aufzuheben*), az egység, az összefüggés, a kölcsönhatás felfogása, a szubjektív és objektív, azaz az intellektuális és reális élet ellentétének egy egészbe való feloldása.

Az értelem és ész funkciójának megkülönböztetését Kant vezette be alapkérdésként a német filozófiába. A megkülönböztetés régi, a görög és a római filozófiából származik. Leggyakoribb megfogalmazásban *logosz/núsz* vagy *ratio/intellectus*. A modern filozófia Descartes-tól kezdve ejtette ezt a megkülönböztetést, illetve másokkal helyettesítette. Hegel megkülönböztetése nem nagyon tér el Kantétól. (Emlékeztek, hogy Kant szerint a filozófia az ész fogalmaiban való gondolkodás.) Hegel ugyanakkor az értelem és az ész különbségét történelmi kontextusba helyezi. A modern tudományok az értelem használatát a kultúra (*Bildung*) gyakorlatává teszik. Ezért kezdik a filozófiát (mivel nem az értelem tudománya) – Hegel szavaival – gyűlölni, de ugyanezért jelenik meg a filozófia szükséglete is.

Ezután tér rá Hegel a reflexióra, mint a filozofálás kognitív eszközére, és kíséri végig a reflexió útjait, különböző állomásait egészen a transzcendentális szemléletig. Ez a gondolatmenet nehéznek tűnik, mivel embrionális formába tartalmazza Hegel filozófiájának titkát. Ahogy majd jóval később kifejezi magát: a filozófia nem más, mint egy adott világ fogalmakba öntése. Mi történik tehát a reflexiót tárgyaló fejezetekben? Hegel előadja a német klasszikus filozófia fejlődését Kanttól Schellingig, de nem személyhez kötve, hanem mint a filozófiai kategóriák önmozgását. Azaz nem a filozófusoknak van filozófiájuk, hanem a filozófiáknak vannak filozófusaik. A reflexió tehát rendszerről rendszerre mindig új feladatokkal viaskodik. A megoldások pedig új kérdésekhez vezetnek, az új megoldások megint új kérdésekhez. Maguk a kategóriák vannak munkában, ők sürögnek-forognak, fejlődnek. Ez az ő történetük. De mégsem az ő történetük. Mert a reflexió nem más, mint az Ész (*Vernunft*), illetve a Szellem (*Geist*) működése. Nem a részt érti meg, mint értelem, hanem az egészet öleli át. Mindig rendszer, változó rendszer, de rendszer.

Ez az történet tehát az első válasz arra a kérdésre, hogy miért jelenik meg a modern korban a filozófia szükséglete. Ahogy Hegel fogalmaz: a filozófia szükségletét azzal elégítjük ki, hogy miden egymással szembeállított végességet mint az abszolúttal átitatottat (*durchgedrungen*) gondoljuk el.

Gondolom, felismertétek már a közös vonást a vallásról elmondottak és filozófiáról elmondottak között. Hegel már a bölcsőjében megfordítja filozófiai csecsemőjét. Bár nem minden filozófus volt rendszeralkotó, de azok, akik rendszeralkotók voltak, épületeket hoztak létre Platóntól Tamáson keresztül Spinozáig. A hagyományos rendszer, ahogy Kant mondta, architek-

tonikus volt, egy időtlen örök épület. Ezt a rendszerépítkezést fordítja meg Hegel, azzal, hogy – az ő kifejezésével – fejére állítja. A kategóriák többé nem egymásra épülnek; az Ész, a Szellem már nem a toronyban vagy a mennyben lakozik, hanem az egész történet mozgatója. A metafizika, hogy nevén nevezzem gyermeket, történeti metafizikává válik, dialektikus metafizikává. A metafizika utolsó fecskéje valóban kifejezte Hegel korának szellemét.

A dialektikus (történeti) metafizika olyan kivétel volt a filozófia történetében, hogy az angolszászok nem is tekintik filozófiának, hanem inkább költészetnek. Annak, aki Schellinggel egyetértve a filozófiát a művészettel állítja párhuzamba, ez nem is olyan megvetendő.

Kedves hallgatóim, most rátérek a *Hit és tudás* című, szintén jénai, munka rövid bemutatására. (Magyarul megtaláljátok [Osiris–Gond, 2001] Nyizsnyánszki Ferenc fordításában, Schelling hasonló című írásával együtt.)

A tudás és a hit ellentéte az utóbbi időben egészen más, új értelemben jelenik meg a filozófiában – kezdi mondókáját Hegel. A vallás olyannyira pozitívvá vált, hogy a tudásnak nem esett nehezére győzelmet aratnia. Ugyanakkor ugyanaz történt vele, mint egy győztes hadsereggel: a győzelem után derült ki a gyengesége. A felvilágosodás ugyan legyőzte a hitet, de nem jutott el ahhoz az önismerethez, hogy a puszta értelem nem filozófia, mivel az ész és a hit rajta kívül maradt. (Utalás többek között Kantra.) A felvilágosodás egy pusztán negatív törekvés (megmondja, hogy mi van túl a határain, s oda belépni tilos), és ezzel minden pozitívet az empíriának hagy zsákmányul. Ez üresen hagyja a tudás minden egyéb területét, amely a szubjektivitást vággyal és sejtelemmel tölti el.

A filozófia halála a transzcendens abszolútumról való lemondás, nemkülönben az, hogy az egyedi, a véges, empirikus lényt vele szemben abszolútként állítja. Ezzel szemben a vallásban (a protestantizmusban) van jelen a fenséges, a transzcendens iránti szubjektív vágyódás. Tehát a modern tudományos kultúra számára minden véges, míg a vallás oldalán van a szépség és az erkölcs is.

Az *eudaimonizmus*t sem a kanti, sem a fichtei filozófia nem hagyja maga mögött, s ennyiben nem különböznek Hegel szerint az empirikus felvilágosodástól. Ez a filozófia nem Istent akarja megismerni, hanem az embert. (Emlékeztek? Kant számára a minden kérdést összefoglaló kérdés: mi az ember?) Nos, mi a baj ezzel? Hegel szerint az, hogy az ember és az abszolút nézőpont, „az emberiség", nem az örök szépség, az univerzum fókuszának

képe, hanem maga az érzékiség (*Sinnlichkeit*), amely a hit képességével vél rendelkezni, amikor az érzékfelettivel időnként kokettál. (*Ach, Gott!*)

Kedves hallgatóim, a következő előadás nagy részét Hegel legjelentősebb fiatalkori művének, *A szellem fenomenológiájá*nak fogom szentelni. Számos, akár Hegel-korabeli, akár mai filozófus vagy Hegel-ismerő szerint Hegel ifjúkori műve egyúttal legjelentősebb, legzseniálisabb műve is. Ebbe a versenybe nem kell beszállni. Maga Hegel nem így gondolta, különben nem alkotta volna meg későbbi rendszerét. Mások azon vitatkoznak, hogy a *Fenomenológia* vajon „a rendszer"-hez tartozik-e vagy kívül áll azon, mint valami első próbálkozás? Én ebbe a vitába sem óhajtok belemerülni. Hiszem magatok is láthattátok, hogy Hegelre is áll az, amit Heidegger Leibnizről mondott, ugyanis, „hogy nem tud másban, mint rendszerben gondolkodni".

Már más hegeli sajátosságokkal is találkoztatok az eddigiek folyamán. Akár a kereszténységről volt szó, akár a német filozófiáról, Hegel midig egy történetet adott elő. S milyen szempontból adta elő a történetet? Abból a szempontból, amelyből minden történetet előadnak, akár egy regényről, egy önéletrajzról, a fizika vagy egy nép történetéről van is szó, a vége, azaz a jelen szempontjából (boldogan éltek, míg meg nem haltak). Pontosabban, a történetnek ott a vége, amilyen szempontból előadják. Így Hegel a német filozófia történetét a saját születendő rendszere szempontjából, a kereszténység történetét hol a pozitívvá válás, hol pedig a protestantizmus szempontjából. (Itt a vége, fuss el véle.) Egy másik hegeli sajátosság, amit már szintén tapasztaltatok, hogy Hegel történetei kategóriatörténetek, vagy kategóriatörténetek is. Általában előbb elmondja a kategóriatörténetet, s csak utána nevesíti az egyes rendszerek hordozóit (többnyire Kantot, Fichtét, Jacobit, Schellinget).

Már említettem, hogy ezzel az eljárással Hegel megváltoztatta a filozófiai rendszer szokásos felépítését – azt történetivé alakítva. Az örök, illetve az abszolút, a totális, nem a Bábel tornyának tetején helyezkedik el, hanem egy történet végeredménye. A metafizika épülete nem térben, hanem időben épül, azaz nem is épül, mivel minden későbbi az előtte járónak az eredménye, összegzése. Megy a filozófia vonata a végállomás felé. S mint mondtam, a végállomás mindig a jelenvilág, s annak a kifejezése, fogalmakban, kategóriákban való elgondolása, megtestesítése: a hegeli filozófia. Hiszen ennek szempontjából meséli el a szerző a történetet, mert nem is ő (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) a szerző, hanem a filozófiája, azaz a jelenkor fo-

galmakban való megtestesítője, elgondolása. (Hegel sokszor emlegette, hogy előfeltevések nélkül adja elő filozófiáját.) Minden filozófiai rendszer (addig) meg volt alapozva, azaz néhány evidens előfeltevésre épült, mint pl „én gondolkodom" vagy „önmaga okán azt értem", vagy: „léteznek a priori szintetikus ítéletek, hogyan lehetségesek?" stb. Hegel történetének elbeszélése azonban valóban nem kívánja az előfeltevést, mivel a jelen s a hegeli filozófia létezése evidens, s az elbeszélőt nem kell megalapozni. Nem kell válaszolni arra a kérdése sem, hogy a történet lehetséges-e? Minden, ami valóságos, lehetséges, s hogy hogyan? Azt a történet beszéli el...

Hadd folytassam a nagyon is sántító hasonlatot. Ha egy vonat célja felé halad, kell, hogy valami hajtsa. A masiniszta vagy esetleg egy program. Hegel filozófiájában mindkettőnek megvan a maga helye. A masinisztát úgy hívják, hogy: világszellem, s a világszellem programja a dialektika. A cél felé vezető történet ellentmondások, konfliktusok, harcok története. Valami létezik, azaz elgondolt (e kettő végső soron azonos), valami más tagadja, majd egy harmadikban (valóságban, kategóriában) mindkettő megőrződik s magasabb szintre emelődik. Azaz valami létrejön, ami eddig nem létezett (nem volt elgondolva), de csak azért jöhetett létre, mert az őt megelőzők léteztek, illetve el voltak gondolva. Mint már tudjátok, Hegel minden történést kategóriákban testesít meg. Az eredeti kiindulópont a magánvaló, ami ezt tagadja az a magáért való, s a kettő egysége, azaz tagadása, állítása, magasabb szintre emelése, a magán- és magért való (*ansich, fürsich, an und für sich*). Mint már tudjátok az eredmény egyúttal kiindulópont, egy következő dialektikus hármasság kiindulópontja. (Nos, többek között emiatt vádolta meg Schelling Hegelt gondolatlopással, mivel ezt ő már egyszer elmondta, ő már előadta a tézis/antitézis/szintézis hármasságot, s még azt is ő mondta először, hogy a szintézis újabb tézissé válik, ami igaz.)

Nagyon fontos megérteni annak, aki esetleg belekóstol egy hegeli szövegbe, hogy a dialektikus hármasság egy-egy kategóriája egy történésnek, dolognak, gondolatnak a szélesebb történésben elfoglalt helyét és nem annak konkrét tartalmát jelöli. Különösen fontos ez a *Fenomenológia* olvasásakor, amikor történelmi események kategóriákban való megjelenítése kerül sorra. Aki ismeri közületek a hegeli dialektika gyakorlatát a társadalomfilozófiában vagy a tudománytörténetben (Marx, Kuhn), ezt természetesnek is fogja találni.

Mint említettem, folyt (és folyik) a vita arról, hogy a *Fenomenológia* vajon „a rendszerhez" tartozik-e vagy sem. Azt is említettem, hogy ez a mű önmagában is egy rendszer. Most hozzá kell tennem, hogy egy sajátos rendszer. Korábbi kis történetek helyett az egész emberi történetnek az előadása. Röviden az első „nagy elbeszélés". Kategóriarendszere, amelyet a következő előadásban fogtok megismerni, sok vonatkozásban egyedi, meg nem ismételt és megismételhetetlen is.

Ahhoz, hogy megítélhessétek, vajon a *Fenomenológia* „a rendszerhez" tartozik-e vagy sem, valamilyen első benyomást kell kapnotok a rendszerről. Ezt a rendszert Hegel az *Enciklopédia* című háromrészes könyvben (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*) adta ki két változatban. A könyvet tankönyvnek szánta a berlini egyetemen nála filozófiát hallgató diákok számára. Előadásain még a plafonon is lógtak. (Ezt a könyvet, ahogy minden alapvető Hegel-könyvet, Szemere Samu fordította magyarra.)

Az *Enciklopédia* különböző szakaszainak egy-egy részét Hegel külön könyvben is kiadta, mások csak előadásjegyzetek formájában maradtak ránk. *A logikát*, továbbá a *Jogfilozófiát* a következő és az utolsó előtti órán igyekszem külön is bemutatni, de az előadásjegyzetekre is sort fogok keríteni.

Mi a filozófia? – kérdezi az előhangban Hegel. Gondolkodás – hangzik a válasz, méghozzá reflektáló gondolkodás, mi több fogalmakban való gondolkodás, úgy, hogy a gondolkodás a fogalmak tartalmát tudatosítja. Az elmélkedés, a meggondolás (*Nachdenken*), az igaznak tartás (*für wahr halten*) ennek előfeltétele. A filozófia tudatában van annak, hogy tartalma semmi más, mint az eleven szellem által létrehozott és létrehozandó, mind a külső, mind pedig a belső világ tudatosított tartalma, azaz a valóság (*Wirklichkeit*). A filozófia igazsága (jegyezzétek ezt meg!) az öntudatra jutott ész és a létező ész összeillesztése, azaz az eszmének mint öntudatnak s az eszmének mint létezőnek egymással való megbékítése (*Versöhnung*).

Hogy néz ki tehát a rendszer, amelyik magától értetődően, a dialektikus hármasságot testesti meg?

I. *A logika*, azaz a magának és magáért való eszme tudománya.

II. *A természetfilozófia*, azaz a másságban létező eszme tudománya.

III. *A szellem filozófiája*, azaz a másságából visszatért eszme tudománya. (S ezen belül a szubjektív szellem, az objektív szellem s az abszolút szellem tudománya.)

A rendszer tehát önmagához tér vissza. A kígyó megharapja saját farkát, s nyugodtan mondhatjuk, hogy nem először a filozófiában (l. Cusanus), de mégis másként. Azért másként, mert ez itt egy történelmiesített metafizika keretén belüli zárlat. Akárhogyan gondoljuk is el, a rendszer önmagához való visszatérésével a kerék leáll, megszűnik a történelem, az időbeli örökké abszolúttá merevedik, s még csak nem is ismétlődik, legfeljebb a szubjektív szellem, az egyéni tapasztalat szintjén. Miután a kígyó megharapta saját farkát, az ellentétek kibékülnek egymással, s elérkezünk az abszolút tudásig – mind a logikában, mind az abszolút szellem legmagasabb fokán, a filozófiában, készen áll a rendszer, bár senkinek sincs rá szüksége. Megszűnik a filozófia szükséglete, amiről Hegel olyan szépen elmélkedett? Senkinek nincs rá szüksége, kivéve az egyénnek, aki személyesen végigkocoghat egy már kész és befejezett pályán?

Megérkeztünk-e akkor az Idők Végéhez? Kérdésem: így van-e ez a *Fenomenológiá*ban is, vagy talán másként? Mondhatnám, hogy Hegel majd minden kritikusa ezen volt kiakadva. Második kérdésem (tőletek erre csak a Hegel-előadások lezárása után kérném a választ): látta-e maga Hegel, hogy itt valami nem stimmel? Hogy éppen azért nem stimmel, mert minden stimmel? Össze tudta-e zavarodottság nélkül egyeztetni saját tapasztalatait saját rendszerével? Lehet ebből a zárt rendszerből egérutat nyerni?



TIZENNEGYEDIK ELŐADÁS

Hegel 1. *A szellem fenomenológiája, A logika tudománya*

KEDVES HALLGATÓIM!

Miután már felvázoltam a hegeli rendszert, ahogy azt az *Enciklopédia* tartalmazza, nyugodtan megkérdezhetem tőletek, hogy, amennyiben a *Fenomenológia* maga is egy rendszer, akkor vajon a végső rendszer melyik szakaszának rendszerbe foglalása? A könyv első kiadása a következő címmel jelent meg: *A filozófia tudományának rendszere. Első rész. A szellem fenomenológiája*. Ha az *Enciklopédiá*ban közreadott végső rendszert nézzük, akkor a szellem filozófiájának három szakasza (szubjektív szellem, objektív szellem, abszolút szellem) az a szakasz, amelyben végül a kígyó megharapja saját farkát. De hát, ha egyszer megharapja, akkor a harmadik rész a szellem filozófiájának első részévé változik, mivel az elbeszélő (az abszolút szellem) meséli el a szellem történetét.

Tehát feltételezhetjük a hármas beosztást, s meg is kapjuk egy igen érdekes, bonyolultabb kiadásban. (Kivételesen most nem ajánlok nektek olvasnivalót. Filozófia szakos amerikai diákjaim szerint ez a legnehezebb könyv a filozófia történetében s ez óvatosságra int.)

A könyv első részének három (A, B, C) fejezete: *Tudat, Öntudat, Ész.*

Nos, a szubjektív szellemről van-e itt szó? Igen is meg nem is, mivel a mindennapi gondolkodástól az intézmények szellemének kialakulásáig és változásáig s onnan egészen a hegeli filozófiáig vezető kategóriatörténet nem egyszerűen a filozófiai kategóriák síkján játszódik le, hanem a társa-

dalmi viszonyok, intézmények, valóságos cselekedetek, gondolati rendszerek, tudományok, hitvilágok történelmének alakzatai (*Gestalten*) bemutatásával is, amennyiben azok az előbbieket megtestesítették. S mindezen alakzatokon keresztül, illetve általuk ez az ész és a szabadság története. Illetve fordítva (ami Hegelnél, mint tudjátok, egyre megy), az adott kor filozófiája mindig éppen ezeket az elméleti és gyakorlati élettapasztalatokat fejezte ki fogalmi formában.

Tehát az első hármasság (azonnal visszatérek rájuk): tudat, öntudat, ész. Ezt követi *A szellem* fejezet (D), azaz az európai történelem progresszív alakzatokban való elbeszélése. Ez politikatörténet és gazdaságtörténet is, bár erősen stilizált formában, s mindig a gondolkodás történetével átszőve. Európa története ezért gondolkodástörténet, életformatörténet, vallástörténet s erkölcstörténet lesz, az individuum és a világ viszonyának története. Hegel itt visszalép az első részhez (egészen az öntudatig), s onnan kezdve elejétől beszéli el a történetet saját koráig.

A harmadik részben (E és F fejezet) újrakezdjük, azaz újra végigmegyünk harmadszor is a történeten, a mi történelmünkön. Most az összefoglaló, egyetemes, a mindent átszövő világkép szempontjából. Ilyen világkép először *a vallás* (E). Előbb a természetvallás, majd a művészetvallás, végül a kinyilatkoztatott vallás. A „vallás" magában foglal gondolati rendszert, tevékenységet, s erkölcsisége az életformát, emberi viszonyokat, a művészetet, a politikát, s általában a tevékenységet és – természetesen – hitvilágot.

Az utolsó, F fejezet tárgya *az abszolút tudás*, az abszolút emlékezet, az igazság, amelyben minden bennefoglaltatik és szintetizálódik. Természetesen ő (az abszolút tudás) meséli el a történetet. Hiszen csak ő emlékezik vissza saját történetére. Hogy a regényekből vett hasonlattal éljek: nincs mindentudó narrátor azon kívül, aki azt meséli el, amit maga átélt. Az abszolút tudás a mindentudó narrátor, a történet végcélja s elbeszélője. (Ahogy egy öreg ember az elbeszélő, a csecsemő végcélja, mivel az öreg története a csecsemő hozzá vezető útjáról szól.) A mozgás teleologikus szerkezetű, mindig előre halad a végcélja felé. A kauzalitás szerkezete teljes mértékben a teleológiának van alávetve.

Ez a koncepció két hagyomány ötvözete. Az egyik Arisztotelészig megy vissza. Itt az általatok már ismert *dünamisz/entelecheia*, azaz lehetőség/valóság viszonyról van szó. Semmi sem lehet valóságos, ami ne lett volna jelen lehetőségként. A valóságból rekapitulálom a lehetőséget. A másik

forrás az üdvtörténet, az isteni Gondviselés. Az abszolút szellem (itt az abszolút tudás) e kettő ötvözete. Azonban nem akármilyen ötvözete, mivel tudás. Olyan tudás, amely magában foglalja a létezést, amelynek öntudata. Ez a szubjektum és objektum azonossága (identitása) lesz az egész hegeli rendszer egyik alapgondolata.

Kedves hallgatóim, talán most már értitek az alapszerkezetet. A szellem háromszor teszi meg az útját, a második esetben (objektív szellem) majdnem elölről kezdi, míg a harmadik a történet végcélja s egyben elbeszélője és mozgatója.

Mielőtt az egyes szakaszok kissé részletesebb értelmezését elkezdeném, még valamire figyelmeztetnem kell benneteket, ami a szöveg olvasásánál nehézséget szokott okozni. Azt már gondolom megszoktátok, hogy Hegel a fogalmak fejlődéseként mutatja be az egymásra következő filozófiai rendszereket. De az új, hogy ugyanezt teszi az egymásra következő történelmi korokkal vagy akár politikai eseményekkel is, vagy, hogy irodalmi szereplőket iktat be elbeszélésébe, méghozzá kategóriák gyanánt az *Ész* s különösen *A szellem* fejezetekben. Ugyanakkor, ahogy már az előszóban is jelezte, Hegel a *Fenomenológiá*ban tűzte ki a filozófiának a tudományosság szintjére való emelését.

Kezdjük tehát a „természetes", köznapi gondolkodás és cselekvés alakzataival, s azok megfogalmazásaival: *tudat, öntudat, ész.*

A tudat a kiindulópont, a megismerés kezdete: az érzékelő, közvetlen tudat. Rámutatok: itt! Megfordulok: megint csak itt! – holott másutt van. Rámutatok: ez! Majd egy másik dologra: „ez!" A közvetlen észlelés és a tapasztalatszerzés dialektikájából következik a külső és a belső, az evilági és a túlvilági megkülönböztetése. Itt már az értelemhez (*Verstand*) érkeztünk. Hegel itt kapcsolja be a történetbe, az alakzat értelmezésébe, a mechanikai tudományok fogalmait, mint erő, vonzás, taszítás stb. Most már nem az érzékfeletti, az időtlen, hanem a (természeti) törvények világában vagyunk. A törvény az egyszerűség (*Einfachheit*), azaz az élet egyszerű lényege, akár „vére". Az önmagával való azonosság (*Sichselbstgleichen*), amelyben a különbségek csak látszólagosak, mert vére kering, anélkül, hogy megmozdulna. (Ugye érthető? Az értelem adta törvények állandóak, nincsenek a különbségekre tekintettel, végtelenek, egyszerűek és mozdulatlanok.) A tudat tárgyairól való tudás már különbözik a tudat tárgyaitól. Így kettéválik az önmagával való azonosság: számomra valóvá és a

másik számára valóvá. (Hegel „átmenetei" itt, ahogy a *Logiká*ban sem mindig meggyőzőek.)

Folytassuk tehát az öntudattal.

Mindeddig a tudat számára az „igaz" (*Wahre*) nem önmaga volt, hanem a másik (pl. a természeti törvény), így az volt a bizonyosság. Azonban most, hogy maga a bizonyosság lesz a tárgya (arra kérdez), önmaga lesz önmaga számára a bizonyosság, az igaz. Ekkor a tudat lesz a magánvaló (*an sich Seiende*), aki (ami) ugyanakkor a másik számára való létező (*Sein für den Anderen*), s ezzel belép az igazság (*Wahrheit*) birodalmába.

A tudatnak mint öntudatnak kettős tárgya van: az, ami nem ő és az, ami ő. A nem ő felé mozgatja a szükséglet, a kívánság vagy a vágy (*Begierde*), amely ezen ellentét feloldására (*aufheben*) irányul. Mi akkor az öntudat tárgya? Az élet, azaz a vágy közvetlen tárgya, valami eleven. Ezzel megkettőződik (*entzweit*). A másik eleven elfogyasztható, elpusztítható. Viszont a vágy, mint tevékenység, egy másik öntudat felé irányul. Az öntudat csak egy másik öntudat számára, az ahhoz való viszonyban válhat cselekvővé. Itt, írja Hegel, már felbukkan a szellem (*Geist*), minthogy megjelenik a szabadság és a függetlenség ellentéte (az, hogy valami valaminek az ellentéte, már tartalmazza, bevezeti azt, aminek az ellentéte). Mi is, és egyúttal Én is. Fordulóponthoz érkeztünk – mondja Hegel – az érzéki lét színdús látszatából a jelen szellemi napjához.

Ezek a gondolatok vezetik be a *Fenomenológia* egyik legnépszerűbb fejezetét az uraság (uralom) és szolgaság (*Herrschaft und Knechtschaft*) dialektikáját. Majdnem minden értelmező egyetért abban, hogy itt nem ennek kellett volna következnie. Ha már egyszer ott tartunk, hogy az Öntudat vágya a másik Öntudatra irányul, plauzibilis lett volna a szerelemről s nem az úr–szolga-viszonyról beszélnie. Mi volt Hegel indítéka? Csak saját magyarázatommal állhatok elő. Amikor Hegel *A szellem* fejezetben a modern világról beszél, ezt a modern világot a szimmetrikus kölcsönhatás világaként mutatja be. Ahhoz, hogy eljussuk a szimmetrikus kölcsönhatáshoz, az elismerés szabad kölcsönösségéhez, az elismerést tagadáson keresztül kell magasabb szintre emelni. Az aszimmetriát tagadjuk, a kölcsönös elismerést igeneljük, mindkettőt magasabb síkra emeljük a szabadság és függetlenség modern világában. (Kérdésem: Ti is így látjátok?)

Tekintsük át tehát együtt röviden *Az öntudat önállósága és önállótlansága; uralom és szolgaság* (*Herrschaft und Knechtschaft*) című alapszöveget.

Az öntudat, írja Hegel, magában és magáért való (*an und für sich*) azáltal, hogy egy másik számára magán- és magáért való, azaz mint ilyet ismeri el. Az elismerés (*Anerkennung*) kettős, mivel kölcsönös. Az öntudat ismer el öntudatot (azaz az ember egy másik embert). Az öntudat a másik öntudatot, amelyet elismert, meg akarja szüntetni, s ez is kölcsönös. Megismétlődik az erők harca, most az öntudat szintjén. Ez vagy egyenlő, vagy egyenetlen harc, amelyben a felek kockára teszik életüket. Csak a halál által válik bizonyossá, hogy valaki az életét tette kockára. Az életben maradottak számára is.

Nem tudom végigkísérni lépésről lépésre Hegelnek a kategóriák önmozgásán keresztül előadott meséjét. Röviden, a történet, azaz az egymást kölcsönösen elismerő öntudatok életre-halálra vívott harcának végeredménye az *aszimmetrikus kölcsönösség* (első megközelítésben: a rabszolgaság), a győztes és a legyőzött aszimmetrikus viszonya. A köztük levő viszony kölcsönös, ha nincs úr, akkor szolga sincsen, ha nincs szolga, akkor úr sincsen. Mind az úr, mind a szolga öntudatként van elismerve, különben nem lehetne sem parancsolni, sem engedelmeskedni.

A történet folytatódik. Szó esett már korábban a vágyról, illetve szükségletekről. Az úr dolgokra vágyik, azok lényegek számára. Ugyanakkor nincs a dolgokhoz közvetlen viszonya, csak a szolgához. A szolgának van közvetlen viszonya a dolgokhoz, amelyekre az úr vágyik, hiszen a szolga szerzi meg azokat számára, azzal, hogy dolgozik, azzal, hogy magasabb szintre emeli (*aufhebt*) a dolgokat. Ezzel szemben az úr nem emeli magasabb szintre a dolgokat, hanem megsemmisíti azokat az élvezetben (*Genuss*).

A szolga a közvetítő az úr és az úr élvezete között. Így az úr önállóságának egy mozzanatát átadja a szolgának. Az önálló tudat igazsága szolgaöntudattá válik. A munka, ez a megfegyelmezett vágy, úgy alakítja a dolgokat, hogy azok megőrzik önállóságukat, míg az úr elfogyasztja őket. A szolga alkot (*bildet*). A dolgokhoz való negatív viszony így formává alakul. Az úr tudata szorongani kezd (*Angst*) nem ettől vagy amattól, hanem a megsemmisüléstől, a haláltól. A formáló öntudat a félelem tudatává lesz, hiszen létrehozza az idegen tárgyat, amitől reszketett. De éppen a munkában, amelyben a másikat (az idegent, a nem számára valót) hozta létre, abban találja meg saját értelmét. A formáló tudat kiállja a szorongás próbáját, s eléri azt a szabadságot, amely lehetséges a szolgaságon belül.

Kedves hallgatóim, mint borítékolhatjátok már egy kevés Hegel-ismeret alapján is, filozófusunk mindebből, azaz az előbbi történet (uraság és szol-

gaság) végkifejletéből az öntudat egy újabb alakzatát fogja levezetni. Így is történik. Az öntudat alakulásának ezen újabb alakzatait Hegel a görög-római filozófia késő virágzásának felhasználásával értelmezi. A főszereplőket ismeritek az első szemeszterből. A fejezet címe *Az öntudat szabadsága; sztoicizmus, szkepticizmus és a boldogtalan tudat.* Hogy miért és mitől szerencsétlen (boldogtalan) az öntudat szabadsága, azt már korábbi ismereteitek alapján is sejthetitek, s most Hegeltől meg is tudjátok. Ugyan már az eddigiek alapján is elgondolkozhattatok azon, hogy miért változtatta itt Hegel meg a filozófia nyelvét azzal, hogy nem filozófiai eredetű „kategóriákat", hanem „alakzatokat" kezdett el mozgatni.

Mindenképpen az „önálló öntudatról" van itt szó, tehát már nem a másik öntudatához való kölcsönviszonyáról, azaz sem nem az élvező, sem nem a dolgozó, hanem a gondolkodó öntudatról. Gondolkodásomban szabad vagyok, mivel nem egy másikban vagy másikért vagyok, hanem az önmagában létező és az önmagáért létező egysége vagyok.

Az öntudat szabadsága sztoicizmusként jelent meg, mivel a sztoikus számára a szabadság lényege a gondolkodás szabadsága. A sztoikus így végeredményben közömbös lesz az urasággal és a szolgasággal szemben is, azaz fölébe emelkedik. A világszellem a szabad gondolkodáshoz való felnevelődés (*Bildung*) alakzatát ölti. Nemcsak az uraság és a szolgaság, hanem a „természetes" lét fölé is emelkedik; annak dolgai is közömbösek lesznek számára. Azonban ezáltal közömbös lesz végeredményben az igazság tartalmával szemben is. Ennek következtében hamar unalmassá válik. (Az unalom fogalmára a következő szemeszterben fogok visszatérni.) A sztoikus szabadság tehát absztrakt szabadság.

A szkepticizmus ezt (az unalmat) ismerte fel, s az önállóság szabadságának tagadásával vált a negatív alakzatává. Számára nincs semmi maradandó, semmi változatlan, hiszen minden megbízhatatlan, tévedés, mulandó. Éppen a negatív mozzanat közvetítésével jut el változhatatlanhoz: önmagához, önmaga tudatához, mint az abszolút dialektikus nyugtalansághoz (*Unruhe*), a mindig újra létrehozott rendetlenség (*Unordnung*) szédületéhez. Saját tudata a kettősség, az önellentmondás öröme, nincs semmi maradandósága.

Összefoglalva: ahogy a sztoicizmusban az öntudat az egyszerű szabadság, a szkepticizmusban ez az öntudat megduplázódik, végül ő maga lesz az úr és a szolga. Ennek a kettéválásnak, majd megduplázódásnak végső alakzata

a szerencsétlen tudat. (Már ebből a történetből sejthetik Hegel végkövetkeztetését: az intézmények, a társadalom, a politikai szabadság nélküli szabadság illúzió. Csak szerencsétlen korokban kapaszkodnak az emberek a puszta szubjektív, a pusztán gondolatban létező szabadsághoz. Nem lehetsz szabad, ha világod nem az. A szerencsétlen tudatban, a sztoikus tudat és a szkeptikus tudat egyesítésében, együttes tagadásában, magasabb szinten már megjelenik a szellem, még ha csak mint egy kettéhasadt, magának ellentmondó lényeg is.

Nem fogom bemutatni nektek a „szerencsétlen tudat" dialektikájának útját számtalan fordulaton keresztül a kereszténységig, az észig, mint a tudat és öntudat egységéig, amely egységben a változhatatlan kibékül a változóval, s az individuum öntudattá, majd ésszé alakul. Persze, a filozófiáról van szó. Az Ész, amely a tudat bizonyossága arról, hogy ő mindaz, ami valóságos: ez idealizmus. Itt már a modern korba érkeztünk, egyelőre még a tudat, öntudat és ész kategóriákban, illetve alakzataiban elbeszélt történelmi utazáson keresztül.

Következik a teoretikus gondolkodásnak alakzatokban elbeszélt története, amiről már szereztetek néhány tapasztalatot. Az Ész (a teoretikus gondolkodás) első alakzata nem más, mint a megfigyelő Ész. Mint természetfilozófia, majd a tiszta logika és a pszichológia törvényeinek megragadása. (Mellékesen a *frenológia* ironikus kritikája.)

Az Ész második alakzata: „Az ésszerű öntudat önmaga által történő megvalósítása." Arról van szó, hogyan valósul meg, azaz jelenik meg, az Ész a világban, az emberi viszonyokban, az emberi gondolkodásban. Hegel itt is megkülönböztet olyan alakzatokat, amelyeket a művelt kortársak akár azonosíthattak is. Megjelenik a gondolatban, mint cél, az erkölcsiség (*Sittlichkeit*) világa, mint az erkölcsiség világnak eszméje, a szabad nép eszméje. Az a gondolat, hogy az egyes ember munkája szükségleteinek kielégítésére ugyanakkor mások szükségleteinek kielégítését is szolgálja. Azaz a munka mint általános munka. A törvények azt mondják ki, hogy minden egyes ember polgártárs (*Mitbürger*) lesz. Egy szabad népben az ész igazsága valósul meg.

Azonban, teszi hozzá Hegel, a népnek ki kell lépnie ebből a boldogságból, vagy talán nem is érte azt még el, mivel a gondolat még nem egy nép szubsztanciája. Ehhez el kell hagyni a boldogság állapotát s el kell jutni a valóságig.

Hadd foglaljam röviden össze, miről lesz szó a következőkben. A *Sittlichkeit* (erkölcsiség) alakzata háromszor jelenik meg Hegelnél. Ebben a pillanatban, mint a modern individuum eszméje, utópiája, a következő részben – történelmileg korábban, persze – mint az Athénban megvalósult erkölcsiség, melynek azonban az individuum szabadsága hiányában el kellett pusztulnia, s harmadszor mint a Hegel korában létezhető valóság (majd a *Jogfilozófiá*ban).

Most azonban még az erkölcsiség utópiájának szétesésénél tartunk, méghozzá az individuum önazonosságának erősödésével. Ezt Hegel három alakzat bemutatásával értelmezi. Az első alakzat neve: *A gyönyör és a szükségszerűség*, a másodiké: *A szív törvénye és az önhittség őrülete*, a harmadiké: *Az erény és a világfolyás* (*Tugend und Weltlauf*).

A gyönyör és a szükségszerűség alakzatának értelmezésében Hegel Goethe *Faust*jára támaszkodik. Röviden: az ember, az individuum gyönyörre vágyik, a gyönyörben véli megtalálni az életet, s benne önmagát. Azonban, amikor fejest ugrik az életbe, saját ürességébe ugrik fejest, s elveszti saját életét.

A modern individuum második alakzata *a szív törvénye és az önhittség őrülete*, az első alakzat ellentéte. A szív törvénye nem az individuum saját örömének keresése, hanem az emberiség boldogságának megvalósítása. Azonban a szív tette mindig egy rajta kívülire irányul, s az sosem az általános, hanem mindig különös. Ez nem lehet tehát a szív törvénye. Így a szív megutálja végül saját csodálatos terveit is. A világot, amelyben él, holt valóságnak tekintette, a lényeget lényegtelenségnek s a lényegtelenséget lényegnek. A szív megbolondul, amikor saját vélekedését minden emberi szív törvényének gondolja. (Ugye, ti is tapasztaltatok hasonlót?)

Az erény és a világ folyása nevű alakzatban, a korábbival szemben, az általános, azaz a törvény, a lényeges, míg az individuum a véletlenszerű, az egyes. Az individuum kettéválik. Egyrészt gyönyört keresővé, másrészt a törvénynek engedelmeskedő individuumra. Azonban a világ folyása is kettéválik. Mindkettő hatalom, mind az erény, mind a világ folyása, ugyanakkor egymás megfordításai. Az erény harcba lép a világ folyásával. A jó, az általános, ami itt fellép, az adottságok, képességek, erők. Hogy végül a tudat egy önmagában Jó elképzelését üres kabátként dobja el. Az individuumok cselekvése és tevékenysége a magánvaló cél. Erőinek gyakorlása, képességeinek játéka nélkül holt magánvalók maradnának. (Itt kezdődik, bár nem itt végződik, a kanti etika Hegel-féle kritikája.)

Már meg is érkeztünk az *Ész* fejezet (illetve alakzat) harmadik pontjához, amelynek fellépését Hegel már jól előkészítette, azaz az individuumhoz, aki önmagának magán- és magért való módon valóságos. Ennek az alakzatnak is három al-alakzata van: *A szellemi állatvilág*, *A törvényhozó ész* s végül a *Törvényvizsgáló ész* (*gesetzprüfende Vernunft*). Megérkeztünk az ész alakzatainak egy másik szintjére: a mindennapi élethez és gondolkozáshoz.

Most az úgynevezett szellemi állatvilágban reális emberek között vagyunk, akiknek, ahhoz, hogy éljenek, mindarra szükségük van, mint az állatvilágnak. Viszont ez a világ szellemi, mivel az emberek tudatosan cselekednek, cselekedeteikhez tárgyat és eszközöket választanak. Céljaik vannak, s ezeket a célokat meg is tudják valósítani. Mindenki valamiféle más tevékenységet folytat, nem „a tevékenységet". A dolgok valamivé válnak tevékenységük által (*werden*). A dolog milyenségét onnan ismerni, amit tesz velük az ember. Maga a tevékenység is tárgyi valóságot ölt az eredményben. Az igazi dolog azonban „maga a dolog" (*die Sache selbst*) lenne. Azonban egyetlen dolog sem maga a dolog, mindig egy bizonyos dolog. Ami itt eredmény, az a másik számára lehet tárgy, kiindulópont, de számára sem „maga a dolog". Másokat érdekli a dolog, de minden dolog a másik számára egy bizonyos dolog, nem maga a dolog. Ez a tevékenység csalódása. „Maga a dolog" ugyanis csak a gondolatban létezik (*Ding an sich*).

A következő tudatalakzat *a törvényhozó ész*.

A szellemi lény, így kezdi gondolatmenetét Hegel, egyszerű létében tiszta tudat, s ugyanakkor „ez az öntudat". Abszolút lét, mivel általánossága a tiszta lét önmagával való azonossága (*Sichelbstgleichheit*), magyarul a személyiség identitása. Minden személyiség önmagával azonos. Az erkölcsi szubsztanciák (értsd az átöröklött, magától értetődő szokások és elvek) közvetlenül ismertek. Nem az eredetük vagy érvényességük kérdését kell felvetni. Vannak közvetlen, maguktól értetődő erkölcsi törvények, pl., hogy mindenkinek igazat kell mondania. Ennek a magától értetődő kötelességteljesítésnek ugyanakkor az a feltétele, hogy mindenki tudja, hogy mi az igaz. Azaz a törvény úgy módosítható, hogy mindenki mondja az igazat, amennyiben ismeri és meg van róla győződve. Ezáltal azonban a szükségszerű parancs már feltételessé válik, s a feltételesség magában foglalja a véletlenséget. Lehet, persze, azt is mondani, hogy az igazságot tudni kell.

Vegyünk egy másik természetes erkölcsi törvényt: szeresd felebarátodat, mint önmagadat. Ez a törvény csak a cselekvő szeretetre vonatkozhat. (Ér-

zést nem lehet parancsolni.) Tenni kell valami jót a felebarátok számára, de előbb meg kell tudnunk, hogy mi jó a számukra. Tehát itt is beleütközünk a feltételességbe.

Végül is ezek nem törvények, inkább követelmények, parancsolatok. Ugyanis nem tartalmakról, hanem mércéről (*Masstab*) van náluk szó.

Menjünk egy alakzattal tovább. Mi az, hogy törvényvizsgáló ész? Hogyan s mikor, milyen szempontból kellene a törvényeket megvizsgálni? Mondjuk, megkérdezhetik, hogy a tulajdon létezése vajon törvény legyen-e? Vagy, hogy mindenkinek egyenlő tulajdona legyen-e? A vagyonközösség nem önellentmondó, s az egészséges ész ezt a javaslatot is nyugodtan megteheti, hiszen közvetlenül tudja, hogy mit kell tennie, hogy mi a helyes és a helytelen. Viszont mégis van olyan, hogy az enyém, s nem a másé, mások elismerik, hogy valami az enyém, ahogy én is azt, ami az övé. Megint valami, amit már tapasztaltunk az öntudat alakzatában. Ugyanis a kölcsönösség. Méghozzá már nem aszimmetrikusan, mint az úr–szolga-viszonyban, hanem szimmetrikusan. Kölcsönös az elismerés, de a másikat mint egy dolog tulajdonosát ismerem el, egy dolog által közvetítve. Ez csak néma kölcsönösség.

A közvetlen törvényhozó zsarnok s a törvényei önkényesek, mivel csak egy individuum akaratát és tudását testesítik meg. (Itt Platón megkapja a magáét.) Amennyiben egy törvény (*Gesetz*) egyszerűen érvényes, akkor az öntudat a törvénynek engedelmeskedve az általános tudatnak, beleértve saját öntudatát, engedelmeskedik, azaz nem egy urat szolgál. A törvény feltétlen, istenadta, örök törvény, nem egyének találják ki. Hegel itt Antigonét idézi. Kant is kap egy fricskát. A letét elsikkasztása nem önellentmondás, hanem törvényellenes. Valami nem azért jog (*Recht*), mert ellentmondás lenne nem engedelmeskedni annak, hanem azért ellentmondás nem engedelmeskedni annak, mert ez a jog (*Recht*).

Végül Hegel ugyan nem vizsgáztatja le a törvényeket amúgy általában, pusztán a mindennapi gondolkodás szokástörvényeit és a közvetlen erkölcsi parancsolatokat. Ezekkel állítja végül szembe egy nép, szabad nép közös akaratából született „örök" törvényeivel – a polisz törvényeivel.

A tudat alakzatait (tudat, öntudat, ész) ezzel magunk mögött hagyjuk, pontosabban szólva, nem hagyjuk magunk mögött, hanem magasabb szintre emeljük. Nem pontos történelmi sorrendben. Ha de facto történelemről beszélünk, akkor mindaz, amit Hegel mond, a Szellem első alak-

zatát elemezve, az erkölcsiségről, kronológiailag „korábbi", mint a „szerencsétlen tudat". De a szabadság története szempontjából (s ez az alaptörténet) ez a teljesebb, a magasabb rendű, hiszen itt a szabadság nem pusztán a gondolatban lakozik, hanem magában a világban, azaz intézményesedik.

Hegel kezdi világossá tenni narratíváját. Magunk mögött hagytuk az úr–szolga-viszony megjelenését, de, persze, nem a kölcsönösséget. S az aszimmetrikusságot sem, hiszen ezek újra és újra különböző álruhákban, de felléptek, s később majd újra fellépnek Hegel világszínpadán. Így például magunk mögött hagytuk a „szellemi állatvilágot", a puszta köznapi életet és gondolkozást, de nem fogjuk végképpen elveszteni.

A „Szellem" alakzatai, kissé leegyszerűsítve, a társadalmi formák, államformák s az ezekben rejlő hitek, tudások, eszmék, magatartások, alakzatai egészen Hegel koráig.

Első alakzata „az igazi szellem, az erkölcsiség", azaz az idealizált görögség második alakzata. „A magától elidegenedett szellem, a műveltség" (*Bildung*) a középkor, a feudalizmus, a katolicizmus, a reneszánsz, a reformáció, a felvilágosodás alakzatait foglalja magába. Végül a harmadik szakasz: „az abszolút szabadság és a rémület" a modernitás, a francia forradalom és a restauráció különböző alakzatait eleveníti meg.

Lépjünk tehát a Szellem világába. A későbbiekben, az *Enciklopédiá*ban ez lesz az „objektív szellem" világa.

A Szellem nem más, mint az ész realitása a világában, azaz az igazság világába emelt Ész, amely tudatában van önmaga világának, s annak, hogy a világ önmaga. A Szellem magán- és magáért való lényeg, amely ugyanakkor önmaga tudata. A szellem az erkölcsi szubsztancia, s ugyanakkor az erkölcsi valóság is. Mint szubsztancia örök, önmagával azonosan létezik. Minden alakzatának elemzése azzal végződik, hogy az alakzatnak belső elégtelensége, ellentmondásai miatt el kellet pusztulnia, hogy helyet adjon a Szellem egy új alakzatának. Az utolsó alakzat minden korábbi alakzatot megőriz, tagad és magasabb síkon magában foglal.

A világszellem tehát különböző alakzatokban valósul meg. Az alakzatok ellentmondásokba halnak bele, de ebből, szintúgy ellentmondásképpen, egy új alakzat születik. A világszellem, mint egy mindenkori világ és annak öntudata, ellentmondásokon keresztül halad. Igen, halad, előre halad. Szakadékokba zuhan, majd azokból kikecmereg, minthogy magában hordja

emlékét mint valóságát s még inkább előre halad. Azaz hozzánk (Hegelhez), akik a jelenben, a „végeredményben", a szellem történetét elbeszéljük. A jelen mindenképpen magasabban áll annál, amit elbeszél, mert időben utolsónak áll, mert tudása minden eddigi tudás foglalata. A történelem az alakzatokban s azok ellentmondásaiban felénk haladt. Most már nem tud tovább haladni, mert az elbeszélő történetének az elbeszélő történetével van, mint egy regénynek, VÉGE.

Kedves hallgatóim, folytassuk tehát tovább a Szellemmel, azaz az intézmények s az intézmények szabta életformák alakzataival. Ahogy már tudjátok, mint mindenből, ebből is három van. Az első (történelmi sorrendben) az Erkölcsiség, azaz az antik világ szelleme, e szellem „pozitívvá" változása, ami tagadásához vezet, illetve a történetben majd hamarosan vezetni fog.

Az „erkölcsiség" világában az egyes lény teremti meg saját magának és a szubsztanciának az egységét s ezzel a szubsztanciát valósággá változtatja. A világszellem kettéosztódik. Egyrészt valóságos szubsztancia, mint a nép, mint a nép polgárainak öntudata, tehát mint emberi törvény. Az egyén a népben találja meg saját valóságát. Ámde fellép e szubsztanciális erkölcsi törvénnyel szemben egy másik törvény, amely szintén szubsztanciális, de nem közvetett, hanem közvetlen és természeti. Ennek a szubsztanciális formának köteléke a szeretet s a vágyódás. Az általános erkölcsiség követelménye az erény s érvényes az előre nézve. A család szeretetének tettel való kifejezése azonban a holtra is irányul. A halott mindig egyes, soha sem általános. A halott iránti szolgálatot az általános szintjére kell emelni, mint egy isteni törvényt. Az isteni törvénynek való engedelmesség a vérrokon kötelessége. Ereje az individuum ereje. Ki lehet ez a vérrokon? Csak a nővér (aki vérrokon és nem polgár). Az isteni törvény képviselője a nő. A két törvény konfliktusa (állítás/tagadás, állami/isteni) a férfi és a nő konfliktusa is egyben.

Gondolom, már felfedeztétek, hogy Hegel itt Szophoklész *Antigoné* című tragédiáján keresztül érzékelteti az erkölcsiség alakzatában az állami törvény és a családi (isteni) törvény konfliktusát. Itt jelenik meg először egy nő a hegeli történetben, s nem véletlenül, hiszen a tragédiákban magukban is megjelentek. Nem érdemes arról beszélni, hogy jó vagy problematikus-e Hegel *Antigoné*-értelmezése, mivel az mindenekelőtt az erkölcsiség „alakzata" megvilágítására szolgál.

Hegel nagy szeretettel s nem kevés nosztalgiával emlékszik vissza arra a világra, amelyben az individuum, az állampolgár, a közösség napjában (azaz a nyilvánosságban) sütkérezve tevékenykedett, s a szellemnek volt realitása, itt-léte (*Dasein*), míg a család ennek a realitásnak része volt. A történet azonban folytatódik, nem állhatunk meg a szellem egyik alakulatának egyik pontján sem.

Az erkölcsi cselekedet, az emberi és az isteni tudás, a bűn és a sors. Már az alakzat címe is mutatja, hogy a görög tragédia világában maradunk. (Hegel meggyőződése volt, nem megalapozatlanul, hogy a tragédiák fejezik ki legpregnánsabban a görög városállamok, elsősorban Athén, belső konfliktusait.) A sors (*moira*), az elkerülhetetlen végzet. Az egyes számára, írja Hegel, az erkölcsiség világa megkérdőjelezhetetlen. Nem vizsgálja meg a törvényt, nem vonja kérdőre. Sem a kötelességek ellentmondásáról, sem pedig szenvedély és kötelesség ellentmondásáról nincs itt szó. Hiszen a kötelesség maga is szenvedély, s a szenvedély kötelesség. Majd Hegel így folytatja: az erkölcsi tudat ugyanakkor jellem, karakter is e kettő ellentéte: a kötelesség és a valóság összeütközéseként jelenhet meg. Ebből vezeti le (kissé erőltetve) a tudás/nem tudás kettősségét. A tudás/nem tudás konfliktusának fényében a tett nem a tevő tette, hanem inkább egy külső erő tette. Holott mindig az egyed az, aki cselekszik, s a bűn hozzá tartozik. Amikor a cselekvő nem tagadja tettét és bűnét: akkor kilép a nap fényébe. A beismerés által tér az individuum vissza az erkölcsi szubsztanciába.

A szubsztancia (tehát az erkölcsiség valósága) van jelen az individuumban – folytatja néhány közvetítés után Hegel –, de az individuum karaktere teszi a pátoszt elevenné. Csak, ha egy negatív erő mindkettőt eltapossa, akkor beszélhetünk sorsról, illetve végzetről. (Esztétikai előadásaiban Hegel minderről bővebben fog beszélni.)

Jogállapot (*Rechtzustand*). A görög tragédiák elemzése (s más értelmezések kritikája után) Hegel lassan visszatér az intézmények szelleméhez. A *Jogállapot* című következő alakzat a szellemi lét korábbi alakzatának tagadása, megőrzése és magasabb szintre emelése.

Már a korábbi alakzatban is találkoztunk a felbomlás jeleivel. Az eleven népszellem, közösség, erkölcsiség korlátozta az individuum önmeghatározását, a közösség szelleme nem vált egyéni szellemmé. Így a szellem új otthont keresett, a közösségből az individuumhoz költözött.

A közösség így individuumokra bomlik, az általános atomokra esik szét, a szellem egy olyan azonossággá válik, amelyben mindenki mindenkivel mint személy (*Person*) számít azonosnak. (Hozzátehetjük, hogy ez valóban a jogállapot.) Az üres sors szükségszerűsége nem más, mint az öntudat „Én"-je. (Ugye felismeritek most a szellem alakzatának harmadik szintjén azt, amivel az öntudat alakzatainak harmadik szintjén már találkoztatok? A sztoicizmust, a szkepticizmust és a szerencsétlen tudatot.) Itt is megjelenik az elismerés (*Anerkennung*) fogalma. A személy mint magán- és magáért való lény elismert a maga szubsztancia mivoltában. De ez szubsztancia elvont általános, nem oldódik fel a szubsztancia voltában. Tehát a személyiség kilépett a erkölcsiség közös világából, ő a tudat valóban érvényes önállósága. Ahogy az uraság és a szolgaság kilépett az öntudat közvetlenségéből, úgy lép ki a személyiség a szellem közvetlenségéből. A személy üres Énje a jogi személy. A maga realitásában véletlen egyén, lényegtelen. Tartalma az, amit birtokol, az, amit valóságosan elismernek s tulajdonnak neveznek. Az enyém által tarthat igényt egy véleményre. (Németül szóvicc: „*mein*", illetve „*meinen*".)

Nos, ezeket az egyedi atomokat egyetlen, számukra idegen, atomban lehet összesűríteni. (Látjátok, elérkeztünk a római császársághoz.) A világnak ez az ura, abszolút személy, ugyanakkor minden itt-létezőt (*Dasein*) magába foglal. Személy, de magányos személy, szemben mindenkivel. Ez a mindenható öntudat magát istennek tekinti, miközben csupán formális önmaga. Tartalma az öntudaton kívül rekedt elidegenedett valóság.

Elérkeztünk tehát a szellem második főalakzatához: *A magától elidegenedett szellemhez, a kultúrá*hoz (*Bildung*).

Kedves hallgatóm, előzetesen két megjegyzést kell tennem.

A *Bildung* szót „kultúrá"-nak szokás fordítani, de ne értsétek a „műveltség" szinonimájának. Inkább kultiválásnak, mind a szellemi, mind a társadalmi-társasági, mind az erkölcsi, mind a politikai képességek kultiválásának.

Az „elidegenedés" Hegel egyik központi kategóriája (az lesz később Marxnál is). Valami, amitől valami idegenné válik, egy folyamatot jelöl. Méghozzá egy olyan folyamatot, amely magában foglalja a valamitől való idegenné válást, tagadást, negatív mozgást, a szellem külsővé válását, illetve a szellemtől való külsővé válást, eldologiasodást. Ugyanez a fogalom hiposztazálja, azaz előre feltételezi, a folyamat megfordítását. Azaz, a rendszerben

szólva, most a „für sich" kategóriájában tartózkodunk és hiposztazáljuk a magán- és magáért valót, az elidegenedés megszüntetését, feloldását valami eddig nem létezőben. Mivel az abszolút tudás hegycsúcsán állva mondjuk el a történetet, előlegezzük a happy endet. Elidegenedésről csak akkor értelmes beszélni, ha megelőlegezzük a feloldását. Persze, akkor, ha az ember „a szellem" fogalmaiban gondolkodik. Ahogy bevezetőmben mondtam, ezek a dialektikus kategóriák nem jelölnek tartalmakat, hanem egy gondolatmeneten belül jelzik egy kategória, illetve alakzat helyét.

Kedves hallgatóim, nem tudom lépésről lépésre követni a bonyolult gondolatmenetet, melynek labirintusában elvesznétek. Így csak a folyamat csupasz bemutatására szorítkozom.

Az elidegenedés, mint külsővé válás, ugyanekkor ennek az alakzatnak magának is al- alakzata. A „elidegenedés" egyben egyéni képességeink kifejlesztése, gyakorlása s ezzel külsővé válása. Nem tudok egyetlen képességet sem úgy kifejleszteni, hogy az külsővé, tehát tőlem függetlenné ne váljon. (Pl. ruhavarrási képességemet úgy fejleszteni, hogy ne legyenek abban ruhák mások számára.) Szemben a szolga munkájával, amely az úr gyönyörét szolgálja, a képességek kifejlesztése az általánost gazdagítja. Két „általános" hatalom jelenik meg, az Uralkodás (*Herrschaft*) és a vagyon (*Reichtum*), a jó és a rossz. Mindkettő az elidegenedés terméke. Hogy melyik a jó s melyik a rossz, az ítélet (*Urteil*) függvénye. A nyelv (beszéd) is külsővé válik s különböző alakokat ölthet. Pl. az uralom vonatkozásában lehet tanácsadás, hízelgés, fecsegés. (Ugye kitaláltátok, hogy most éppen a rendi társadalomban tartózkodunk.) A nyelv azt mondja „én". Ez az én ugyanakkor egy „mi" is, azaz nagylelkű tudat (*edelmütiges Bewußtsein*), amelynek erénye a becsület és az engedelmesség, amit a nyelv közvetít. A szolgálatban megőrizni az ember magáért való létét és a személyiség önfeláldozása ellentétesek egymással. Kialakul az államhatalom és a nagylelkű tudat konfliktusa. A tudat kettéhasad, s az Uralom Hatalommá (*Macht*) válik. Ez nem jellemző a gazdaságra, ahol a cselekvő mindenképpen magáért való, mivel nem áldozza fel magát. (Erről az alakzatról nem tudok most többet mondani.)

A kettéhasadt tudat bemutatásakor tér rá Hegel a vallásra, egyelőre történelmi beágyazottságban, nem mint abszolút szellemre, mint majd a könyv harmadik főrészében. Az alakzat neve: *A hit és a tiszta belátás* (*Glaube, reine Einsicht*), a fejezet két főszereplőjét megnevezve. Az önmagától elidegenedett szellem (itt tartunk a főalakzatban) a nem valóságos világával

szembeállít egy tiszta tudatot, a gondolkodás világát. A gondolat azonban itt az elképzelés (*Vorstellung*) formáját ölti. A vallásban ekkor a hit már nem úgy jelenik meg, mint a szerencsétlen tudatban, nem mint szükséglet, de úgy sem, mint az erkölcsiség világában, hanem mint a lényeg idegenedése. Ez a hit „még csak hit". Megjelenik a „tiszta belátás", erre azonban a „még csak hitnek" nincs szüksége. A hitet készen kapják, belátás nélkül. Azonban (itt jön a történet, amely végül a hit és a tiszta belátás egységéhez, azaz a protestantizmushoz vezet) a hit és a tiszta belátás ellentétei egyesülnek. Ez a tiszta belátás maga a szellem, amely azt kiáltja oda minden tudatnak: legyetek azok önmagatok számára, amik mindannyian, magánvalóan vagytok: ésszerűek! (Nem pontos fordítása a „*vernünftig*" szónak, de jobb nem mindig található.)

Következik: *A felvilágosodás*. (Még mindig az elidegenedett szellem főalakzatában vagyunk!) Első al-alakzat: *A felvilágosodás harca a babonával*.

Míg a korábbiakban a „még csak hittel" találkoztunk, úgy találkozunk itt a „hiú tudással" (*eitles Wissen*), s annak hirtelen győzelmével a hit felett. (Itt idézi Hegel Diderot dialógusát, a *Rameau unokaöccsét*, amit ti már ismertek.) Ugyanakkor, hozzáteszi (szintén képletesen), hogy a bölcsesség kígyójának csak halott bőrét kellett levedelnie. Amikor ugyanis a felvilágosodás leleplezi, hogy a hit lényege magában a tudatban van, hogy az abszolútum maga a tudat, akkor tévedésként leplez le egy igazságot. A hit a közösség kongregáció (*Gemeinde*) szelleme. (Erről bővebben beszélek az utolsó előadásban.)

Hegel itt felteszi korának egyik csavaros kérdését, amelyet Kant is feltett, hogy szabad-e egy népet megtéveszteni? Kant válasza az volt, hogy nem szabad, Hegelé pedig az, hogy nem lehet (mármint egy népet, mely önmaga tudatában van) megtéveszteni. Visszatérve a hitre: a csodálatos történetek külsődlegesek a hithez képest, a tanúsítványok ugyanis véletlenek. (Mint korábban láttátok, számos felvilágosító, például Rousseau is, így gondolta.) A hit belemegy a felvilágosodás utcájába, az ő fegyverükkel akarja őket megverni, míg a felvilágosodás negatívként áll a hittel szemben, holott maga is hitet igényel. Közben a hit hasonult a felvilágosodáshoz, a magánvaló végesnek a tulajdonság nélküli, megismerhetetlen abszolútumhoz való viszonyában. (Ráismertek a deizmusra?)

Miben áll az igazság, amit a felvilágosodás a hit igazságával szembe tud állítani? – kérdezi Hegel a következő alfejezetben.

Maga a felvilágosodás is kétfelé szakad. Egyrészt az anyagot (azt, ami kimaradt) tekintik abszolútnak. Másrészt a hasznosságot. A hasznosság azonban nem negatív erő, hanem a tárgy formája, azaz egy világ, méghozzá a reális és ideális világ egyszerre. Hasznos az igazság, amely ugyanakkor önmagam bizonyossága. A jelen, az igazság és a valóság egybeesnek, s a menny fog a földre leszállni.

Ez a földre szállt menny a francia forradalom, ez tehát a felvilágosodás igazsága. Itt jutunk el az elidegenedés harmadik (magán- és magáért való) alakzatáig, amely, mint már tudjátok, a következő korszak kiindulópontja (magánvalója) lesz.

A hasznosság keresi tárgyát: ez a tárgy a szabadság. Méghozzá az abszolút szabadság. A világ végsőképpen nem más, mint az ember akarata, az egyes akarata pedig az általános akarat. Nem az akarat üres gondolata, hanem valódi általános akarat, mint minden egyes ember egyéni akarata. Az abszolút szabadság osztatlan szubsztanciája a világ trónjára emelkedik anélkül, hogy bármely hatalom ellenállna neki. Ebben az abszolút szabadságban minden rend (*Stand*), amelyekre a világ eddig oszlott, eltöröltetik.

Azonban a személyiség nem nyugszik meg az elképzelésben, az állítólag általa létrehozott törvénynek való engedelmességben, sem abban, hogy a törvényhozók őket képviseljék, mert mindez nem valóságos.

Az általános akarat egyetlen személyben összpontosul, akinek akarata igazi akarat. Ezzel minden más akaratot kizár a valóságból. Így az általános akarat semmiféle pozitív tettre nem képes. Hiányzik a közvetítés. A győztes frakció nevezi magát kormánynak, de éppen azáltal, hogy rész, minthogy frakció, halálra van ítélve. S minthogy frakcióként kormány, egyúttal vétkes, felelős (*schuldig*) is. Azáltal, hogy az általánosság tudatával pusztán rész, halálra van ítélve.

Az abszolút szabadság tehát azzal, hogy magát az általános akarattal azonosítja, tagadás. Minden különösség tagadása, az egyes ember életének tagadása (guillotine) – s ezáltal önmaga tagadása is.

Legfelsőbb Urunktól, a haláltól félve, a tömegek visszatérnek a különbözőségek világába, s ezáltal a valóságba. Így vonul át a szellem az abszolút szabadság önpusztító világából, melyben a valóság nem számít igaznak, egy másik világba, a morális törvény világába.

Megérkeztünk tehát az alakzatokban stilizált európai történelem harmadik szakaszához, a magán- és magáért való valóságos szellem világához.

Az erkölcsiség, s ennek elidegenedése, után üdvözöljük a kettő megszüntetve megőrzését, magasabb síkra emelését a modern világban. Ahogy azt a fiatal Hegel látta.

A modernség tehát a moralitás világa, azaz a személyiségnek, az egyes embernek szabad, egyedi viszonya van az erkölcsi közösséghez.

A moralitás világának első (magánvaló) alakzata a morális világnézet. Hegel itt Kant filozófiáját tekinti az alakzat kifejeződésének, megfogalmazójának, és joggal. Következik tehát a kanti morálfilozófia első, de nem utolsó, hegeli kritikája. A bonyolult, és néhol, bár korántsem mindenhol, jogos kritikát csak igen rövidítve adom most elő nektek, mivel találkozni fogtok a jövő órán vele.

Lássuk tehát (röviden) *A morális világnézet*et.

A kötelesség tudata, annak tudása, az arról való meggyőződés – a moralitás abszolút mozzanata. A kötelesség teljesítése egy individuum önmegvalósításává válik. A kötelesség a moralitás gondolata, a moralitás s a természet harmóniájának gondolata. A moralitás és a boldogság harmóniája már ezzel fel is van tételezve. Az ész és az érzékiség harcban állnak egymással, s így a moralitás megvalósulása a végtelenségig elodázódik. A végcél így egy abszolút feladat marad.

Kétféle végcélról van szó. Az egyik a moralitás és a természet harmóniája, azaz a világ végcélja, a másik a moralitás és az érzéki akarás végcélja, az öntudat. Az öntudat, mint végcél, azonban a tökéletes világcélnak, mint az abszolútnak, az ellentéte. A személyiség végcélja a világ végcéljának negatívja. Az egyik végcél a másikat okafogyottá teszi.

Reális morális öntudat nem létezik. Nem létezik morális valóság. Morális öntudat pedig a képzeletben (*Vorstellung*) mint színlelés (*Verstellung*) létezik. (A szójáték magyarban nem jön ki.)

Mitől és hogyan válik az elképzelés színleléssé? Feltételezzük, hogy a jelenvaló világban moralitásnak léteznie kell, de megállapítjuk, hogy a valóság nem felel meg ennek a feltételezésnek. Közben azonban tevékenykedünk, cselekszünk, méghozzá ebben a világban, s feltételezzük, hogy morális céljainkat meg tudjuk valósítani. Méghozzá a jelenben kellene, ha lehetne. Azaz a cél és a valóság összeillesztésén dolgozunk, holott ezek nem egyenlők egymással, mert nem illenek össze. Minden tett a cselekvő tudat műve, s eredménye véletlenszerű. Az Ész célja azonban nem ez vagy amaz, hanem a világ egésze. Mivel az általános jó eléréséről van szó, semmi

sem lesz jó, ha nem a végső jó. Ezt a morális tudatot, folytatja Hegel, nem vehetjük komolyan. Amennyiben a morális tett az abszolút cél, akkor az a cél, hogy ne létezzen morális cél. Ez a színlelés.

Kedves hallgatóim, ugye látjátok, hogy Kant moralitásának világából Mandeville világába csöppentünk, mint Kant morálfilozófiájának – Hegel szerint – valós következményéhez. Nem a moralitás a kérdés, folytatja Hegel, hanem a boldogság. A moralitásnak nincs valósága, mivel a cselekvés világában színlelt, miközben ellentéte, a természet, azaz az érdek és gyönyör céljaira irányuló cselekvés, valós, mert az általánosban van.

A moralitás így, a színlelés tudatában, visszavonul saját lényegébe, oda, ahol megtagadja a színlelést. Ez képmutatás. (Röviden: egy valóságból, amelyet megvetsz, amelyből, tiszta lelkiismerettel, mint ártatlan, kivonulsz, mivel ott mindenki színleli a morális célt s csak saját élvezetével törődik – képmutatás.)

Így jutunk el a magán- és magáért való moralitáshoz, azaz a modernséghez, mint az előbbi két alakzat tagadásához s magasabb szinten történő megragadásához.

Tehát: *A lelkiismeret, a széplélek, a gonosz és [annak] megbocsátása.*

(Elöljáróban említem, hogy Hegel a „széplélek" alakzatban Goethe *Wilhelm Meister tanulóévei* regényének *Egy szép lélek vallomásai* című betétjére utal.)

Kedves hallgatóim, nehéz lenne rekapitulálnom a hosszú és érdekes színjátékot, amelyet főszereplői mozgatásával Hegel itt előad, a sztorit, amely a történelem szellemének útját betetőzi s bezárja, és a kor szelleméből fakadó abszolút szellem világába való belépéssel végzi. Bizonyos értelemben talán felesleges is, mivel Hegel a modern világ elemzésére többször vissza fog még térni. Azért nem tudom megállni, hogy legalább kóstolót ebből a fejezetből ne adjak nektek. Az öntudat számos szereplője (elsősorban az elismerés) mellett most a szellem majdnem minden szereplője újra fellép tapsunkra várva. Persze, új, további, meghatározásukkal gazdagodva.

Kezdjük tehát ott, ahol előbb végeztük, a lelkiismerettel.

A lelkiismeret a moralitás öntudata, mivel a lelkiismeret ismeret, a moralitás konkrét szelleme. Konkrét, mert a „magam" (*Selbst*) szelleme. Szemben az individuum korábban értelmezett alakzataival, mint személy, illetve személyiség, amelyek elismerésre tartottak igényt, illetve elismerés révén

váltak azokká, amik, az Önmagam (*Selbst*), mint lelkiismeret, nem tart igényt senki elismerésére önmagán (esetleg önmaga kis közösségén) kívül.

A moralitás mint alakzat (nem mint puszta világszemlélet) a tevékenység birodalma. A lelkiismeret „negatív" egyetlenség, számára a kötelesség ellentmond a valóságnak. Nem a másokért való lét, hanem az önmagáért való lét alakzatában létezik. Ő egyedül tudja, hogy mi az ő kötelessége. Ez a meggyőződés. (Új szereplő!) Az a kötelessége, amiről ő meg van győződve. „Maga a dolog" most a szubjektum. A lelkiismeret szerint mindaz, ami az előbbi alakzatokban, mint jó és rossz jog vagy törvény lépett fel, az önmagam közvetlen tudatához képest a másik. (Előre elárulhatom, hogy Hegel Szókratészt is ebben az összefüggésben értelmezi.) A lelkiismeret megszabadul minden tartalomtól, minden törvény előírta kötelességtől. Saját maga bizonyosságának tudatában személyisége fenségének (autarchiájának, nem autonómiájának) vindikálja az oldás és kötés jogát. Önazonossága a minden mástól való különbség (*Ungleichheit*). A mások így nem tudhatják, hogy a lelkiismeret jó-e vagy rossz-e? A lelkiismeret nyelve az Én = Én, az benne az önmagammá vált véges lét (*Dasein*) meggyőződését mondja ki, azaz deklarálja.

Folytassuk a hegeli narratívát az abszolút különbség (egyenlőtlenség, ellentmondás) történetével, azaz a gonosz, mint „gonosz tudat" és az általánosság ítéletének (*Urteil*) történetével.

A magát az általánossal szembenálló tudat, amely ezáltal véli kötelességét teljesíteni a valóság szempontjából, hogy gonosz. Mást mond, mint amit tesz, s ez a képmutatás. A képmutatást le kell leplezni. Ha azonban az egyik oldalon (széplélek) álló gonosz bevallja, hogy az (én vagyok az!), akkor megszűnik képmutatás lenni. Azzal vallja be gonoszságát, hogy bevallja, hogy az általánossal, a valóságossal magasabb rendűnek mondta ki önmagát, hogy kizárólag saját törvényeinek engedelmeskedett. A vallomással általános elismerésre tart igényt. De a „hideg szív" ezt megtagadja tőle, még azt sem ismeri el a lélekről, hogy szép. A viszony ellentétére fordul.

Hadd jussunk el a narratíva, a modernitás születésének végéhez. A „hideg szív" (*kaltes Herz*), amely megítéli a másikat, elveszti a másikkal való folyamatosságot, a közvetítést, megtörik. A kettévált szellem sebei begyógyulnak, s hegek sem maradnak utánuk.

A nevezett gonosz (a Magam) külsővé válása most az egésznek egy mozzanata, ezzel a másik elismerése, míg a másik önmagát ismeri fel benne,

s mindkettő ezzel válik magáért lévő általánossá. A korábbi hideg szív azt, amit gonosznak tekintett, jónak ismeri el. A megbékélés (*Versöhnug*) az ittlétező (*daseiende*) Szellem. A kiengesztelő „igen!" a korábbi „nem"-mel, azaz ítélettel szemben az a beszéd, amellyel mindkét fél elismeri a másikat mint önmaga bizonyosságát.

Ugye, megígértem nektek az Öntudat egyik alakzatának, az uraság és szolgaságnak, azaz az aszimmetrikus kölcsönösségnek elemzésekor, hogy a történet végén majd eljutunk a szimmetrikus kölcsönösséghez? Hát eljutottunk. Ahogy az alakzat végén eljutunk, ha csupán költői jelzés formájában is, a protestantizmushoz is.

Mindezzel a történetet még egyszer elejéről kell kezdeni, az értelemadó világszemléletekkel, világmagyarázatokkal, méghozzá az abszolút szellemmel, amely eddig is Vergilius szerepét töltötte be, mint az önmaga történetének egy szakaszára visszaemlékező narrátor.

Következik tehát a szellem harmadik szakasza. S ez is két részre szakad, mint *A vallás* (E pont) és *Az abszolút tudás* (F pont). A vallás „alakzat", a szokásos hármassággal írja le a történelmi egymásutániságot, mint természetvallás, művészetvallás és kinyilatkoztatott vallás. Miután az utolsó előadásban még sort kerítek Hegel vallásfilozófiai előadásaira, most röviden csak annyit, hogy a hármasság itt a *Fenomenológia* általános beosztását követi. A természetvallás szellem a tudat szintjén, a művészetvallás szellem az öntudat szintjén, a kinyilatkoztatott vallás szellem a szellem szintjén, a magán- és magáért való vallás. Ugyanakkor a vallás – legfelsőbb fokán is – a képzet (*Vorstellung*) formájában fejezi ki a tartalmat, azaz az abszolút igazságot, az abszolút tudás, mint azt elvárhattátok, a fogalom formájában fejezi ki ugyanezt az igazságot.

Miután ezek a gondolatok módosulni fognak, de már időhiány miatt is, be is fejezem *A szellem fenomenológiájá*nak rövid ismertetését. Annál is inkább, mert ezen az órán még Hegel *Logika* (a magyar kiadásban: *A logika tudománya*) című könyvéről is kell valamit mondanom. Ez a könyv *Nagy logika* címen fut, megkülönböztetve az *Enciklopédiá*ban foglalt „kis logiká"-tól.

A *Logika* című könyv nem logika a szó hagyományos értelmében, legfeljebb második főrészéről, a szubjektív logikáról mondható el, hogy legalábbis részben hasonlít címéhez. A könyv ontológia és fogalomtan egyben és egyszerre, s ez feltételezi a végeredményt, ugyanis azt, hogy minden kategória a lét kategóriája, hogy a lét és a gondolkodás egybeesnek (ezt ne-

vezik a szubjektum/objektum azonosságának). Ha tehát azt olvassátok (amennyiben olvassátok), hogy minden dolog egy tétel (*Urteil*), vagy, hogy minden dolog egy következtetés (*Schluss*), egy cseppet sem fogtok ezen csodálkozni. S azon sem fogtok csodálkozni, hogy a rendszert az Abszolút Eszme zárja le. Sőt, talán még azon sem, amit az *Enciklopédia* rövid leírásából már tudtok, hogy a logika természetté „idegenedik el", azaz válik külsővé.

A logikáról Hegel egyszer azt mondta, hogy „Isten gondolatai a teremtés előtt". A korábbi filozófiák történetének ismeretében azt mondhatjátok: ezzel már találkoztunk! Nem azt mondta-e Cusanus, hogy a világ az összezsugorodott maximum: azaz Isten? Nem azt mondta-e Spinoza, hogy mind a kiterjedés, mind a gondolkodás a szubsztancia attribútuma, tehát mindkettő maga a szubsztancia? Hegel nem lenne ezektől a kritikainak szánt megjegyzésektől megbántódva, épp ellenkezőleg! Diadalmasan mondaná, hogy ez az! Éppen ez az, amit akartam. Az Abszolút Eszme minden korábbi eszmét tartalmaz, azokat tagadva őrzi meg, s emeli a legmagasabb szintre. Az Abszolút Eszme az egész. S az Egész az Igazság. Egyetlen korábban megfogalmazott filozófiai álláspont, kategória, sem volt hazug vagy téves. Részigazságok voltak, amelyeket magasabb igazságok tartalmaznak. Mind kivétel nélkül a Lét és a Fogalom meghatározásai, s mint ilyenek nem lehetnek tévesek, csak egyoldalúak, meghaladandók és meghaladottak. Az Abszolút Eszmében, minden eszme egységében, a filozófia elérte célját, beteljesedett. Vége. Vége a filozófia történetének. A *Logika* a filozófia története is – kategóriákban elbeszélve.

Így a *Logika* is egy történet, s ez teljesen új. Az igazság kialakul, kialakulásának története van. A Maximum nem statikus, hanem időben bontakozik ki. Nem áll készen a Vég előtt a Kezdet sem, mivel nincs, ahogy nem is lehet, addig „fogalmára hozva". Azt már tudjátok, hogy a kígyó megharapja a saját farkát, különben nem lehetne rendszer. Azonban ez a kígyó furcsán kapja el saját farkát, mivel nem körben, hanem spirálban mozog. Hegelnek trükkökre van szüksége ahhoz, hogy a kígyó ezt az akrobatikus mutatványt elvégezze, tehát, hogy a hegeli dialektikát (amit ő módszernek nevez) a kulcsra zárt rendszerrel összeegyeztesse.

A *Logika*, mint már említettem, két fő részre oszlik, az objektív logikára és a szubjektív logikára. Magam részről az objektív logikát érdekesebbnek tartom, s így – szubjektív okból – azt fogom veletek egy kissé bővebben megbeszélni. Ezekből a szakaszokból is csak azokat a fogalmakat és törté-

neteket fogom röviden érinteni, amelyek ismerete hozzásegít benneteket az utolsó két előadásban értelmezett művek megértéséhez.

Előtte azonban érdemes az előszavakat és a bevezetést is figyelembe venni, mert tömören árulják el az egész vállalkozás titkát. Az első előszóban Hegel megsiratja a metafizika eltűnését a német szellem kultúrájából. S ezt Kant még igazolta is! Mi egy nép metafizika nélkül? Mint egy templom szentség nélkül. A második előszóban megnevezi a vállalkozás célját, ami nem más, mint a gondolkodás birodalmát filozófiailag, azaz szükségszerű fejlődésében, bemutatni. A „szükségszerű" szó hangsúlyozott. A mai filozófia, mondja Hegel, túllép az „iskolai filozófián", ahogy az „iskolai logikán" is, azzal, hogy a logoszhoz, az észhez, „magához a dologhoz" fordul. A logikai mesterség, s mint olyan, a vajon kérdését teszi fel, pl., hogy vajon van-e igazság a végesben a végtelen nélkül stb.

A bevezetésben arról szól, hogy a logikában nem puszta gondolati formákról van szó, mivel minden formában benne foglaltatik a dialektika, amely azt mozgatja. A logika rendszere inkább az árnyak rendszere. Ebben az árnyékvilágban magát kiismerni a tudat kiképzésének gyakorlata.

Tekintsük most tehát át az objektív logika felosztását. Két főrészből áll, ezek: *A lét tana*, *A lényeg tana*. (A fogalom tana már a szubjektív logikához tartozik.)

A következőkben csak azokat a kategóriákat említem, amelyek másutt is jelentős szerepet játszanak, s nem csupán Hegel logikájában. A dialektikus szerkezetet már ismeritek: magánvaló, ennek ellentéte, tagadása, mint magáért való, mindkettő tagadva megőrzése és magasabb síkra emelése, mint magán- és magáért való, amely egy új kategória, s egy új magánvaló stb. Minden új kategória az előbbiek egy új meghatározása, azaz a kategóriák egyre konkrétabbá lesznek, egyre teljesebben lesznek meghatározottakká. Míg csak el nem érkezünk a teljes meghatározottsághoz, az Abszolút Eszméhez. Ezt, mint tudjátok, már nem tagadhatjuk, mivel az abszolút attól abszolút, hogy nem lehet ellentéte. Cusanus szavaival: *coincidentia oppositorum*. (Heidegger ironikus megjegyzésével: Hegel nem az abszolútumot előlegezte – amit valóban nem tett –, hanem az abszolútum abszolút mivoltát.)

A könyv különben gyönyörűen, elegánsan van felépítve.

Első kategória: minőség.

Első meghatározás: a Lét (magánvaló lét, lét mint olyan, maga a lét). Az első tagadás: a Semmi. Az első közvetítés, magasabb szintre emelés: a *Levés*,

azaz valamivé válás (*Werden*). Már ezen a ponton is sejthetjük, hogy a könyv minden kategóriája a Lét meghatározása lesz, ahogy azt is, hogy a tagadás, a negáció, a közvetítés az egész mozgás motorja, hajtóereje.

(A következőkben Hegel hagyományos filozófiai témákat mozgat, mint véges/végtelen, egy/sok. Különösen fontos a végtelenség elemzése. Hegel itt megismétli a végtelen regresszió és progresszió gyakran említett és többnyire elutasított gondolatát, s ezt a végtelenséget rossz végtelenségnek nevezi. Van azonban egy másik végtelenség is, a végtelen a végesben, az intenzív végtelenség, ez az igenlő – nem rossz – végtelenség.)

A minőség kategóriáit természetesen a mennyiség kategóriái követik. Az itt a tagadás, a *für-sich-sein* a közvetítés mozzanata. Mindkettőre válasz a harmadik, a Mérték (*Mass*). Nos, itt kerül sor az én egyetemi hallgató koromban különösen népszerű elemzésre, ugyanis arra a gondolatra, hogy a mennyiségi változások egy ponton minőségi változássá alakulnak, méghozzá hirtelen. Van tehát egy ugrópont. Példa erre (itt) nem a forradalom, hanem a víz felforrása. Ezeket a pontokat Hegel a mértékviszonyok csomópontjainak nevezi. Az ugrás után egy másik valami (*Etwas*) jön létre. Téves az az állítás, (Leibniz), hogy nincs ugrás a természetben, már a születés és a halál is az. Van ugrás a morálban is, folytatja Hegel, például, amikor a növekvő könnyelműség bűntettbe „csap át". (Ti erről mit gondoltok? Van a morálban vagy az emberi jellemben általában olyasmi, mint „ugrás"?)

Itt búcsút is mondunk a Lét eddigi meghatározásainak s belépünk a Lényeg (*Wesen*) világába.

A lényeg a lét meghatározása. A lényegnek meg kell jelennie. Ez azonban csak a végén derül ki. Mielőtt a jelenségről beszélne, Hegel szemügyre veszi először a látszatot. Míg a lét a maga teljességében lényeggé válik, a látszat a lényeg tagadása a lényegben, a nemlét a lényegben, a közvetlen. Mint a lényeg nemléte hozzá tartozik a lényeghez (Hegel egyik példája a vízben eltörtnek látszó pálca).

A jelenség általános meghatározását követik az úgynevezett „reflexiós meghatározások" (*Reflektionsbestimmungen*), amelyek fontos szerepet játszanak a hegeli dialektikában. Ezek a lényeg meghatározásai, s ugyanakkor közvetítések. Kezdi az azonossággal. Megkülönbözteti az elvont és konkrét azonosságot. Az utóbbi a dolog, illetve a fogalom meghatározásainak totalitása. (Hogy az arisztotelészi azonosság elvének kritikája szerintem hamis, s az ebből eredő következtetések is azok, arra most nem tudok

kitérni. Hegel szemmel láthatón nem Arisztotelész *Első filozófiá*jából, hanem kora tankönyveiből indult ki, azokat cáfolta, ahogy már Kant is tette. Mindenesetre az úgynevezett „dialektikus logika" erre a cáfolatra támaszkodott.)

Ami fontos, hogy az azonosság, különbség, ellentét, ellentmondás Hegelnél egy folyamat, mind egy fogalmi, mind pedig egy valóságos folyamat (e kettő persze egybeesik). Azaz az azonosság válik különbséggé, a különbség válik ellentétté, majd az ellentét ellentmondássá. Az ellentmondás végül az alapban (*Grund*) megy tönkre, illetve mint az ellentétek egysége alappá válik. Az „alap" hordozza az ellentéteket, mint lényegét. (Német szójáték „*zu Grunde gehen*", az alapba menni, annyit jelent, mint tönkre menni. A *Grund* szót mi is ismerjük *A Pál utcai fiúk*ból.) Az alap, megalapozás (*Grund*) lényege, hogy a pozitív és a negatív egység, azonossága, a lényeg önmagát mint alapot határozza meg.

Nos, az „alap", illetve a megalapozás mint a lényeg a reflexió-meghatározása előbb abszolút alap, majd meghatározott alap. Első alakjában mint abszolút alap, forma versus lényeg, forma versus anyag, forma versus tartalom. Ezek az utolsó két előadásban mind sorra kerülnek. A „harmadik" ebben a történetben a „megalapozás", a feltétlenség fogalma. (Ha visszagondoltok a filozófia már ismert történetére, azonnal belátjátok, hogy a megalapozás mindig a feltétlen feltételezésével történik, így már Arisztotelésznél is. (Hegel igyekszik a kategóriákat úgy levezetni egymásból, hogy ezzel, megközelítve, a filozófia történetében való fellépésüket is kövesse.) Már azt is tudjátok, hogy Hegeltől ezt nem várhatjátok el, mivel ő azzal az igénnyel lépett fel, hogy előfeltétel nélkül, tehát a feltétlen alap tételezése nélkül, építi fel rendszerét.

Végül, mindezeken a közvetítéseken keresztül, Hegel mégis eljut a „lényeg tanának" második részéhez, a jelenséghez. De türelem! A „jelenség" ennek a résznek is csak második fejezetében lép a színpadra. Egyelőre még az egzisztenciánál (*Existenz*) tartunk.

Hegel „az elégséges alap" leibnizi tételéből indít. Ugyanúgy, ahogy állítjuk, hogy mindennek, ami létezik, van alapja, azaz feltétele, úgy mondhatjuk azt is, hogy minden, ami van, az egzisztál (*alles was ist existiert*). Továbbá, hogy az, ami egzisztál, megalapozott, azaz van feltétele, valamint, hogy ami egzisztál, az feltétlen. Kérdés ugyanis az, hogy kinek vagy minek az egzisztálásáról van szó. A magánvaló dologról? Istenről?

Ne tekintsük tehát az „egzisztálást" állítmánynak, mivel azzal nem megyünk semmire. Ne azt mondjuk, hogy a lényeg egzisztál, hanem azt, hogy a lényeg az egzisztálás alakzatába ment át, azaz „a lényeg egzisztencia". Közvetlenségében nem más, mint létező dolog.

A létező dolog, továbbá a kölcsönhatás értelmezése után végre megérkezünk a címadó jelenséghez, mint a látszat és az egzisztencia egységéhez. Előbb a jelenség törvényéhez, majd a jelenségvilág és a magánvaló világ viszonyához, végül a jelenséghez mint viszonyhoz, viszonyuláshoz. Innen ugrunk majd a lényeg tanának végéhez, betetőzéséhez, a valósághoz. Azonban egyelőre még a jelenségnél tartunk. A jelenség a különféleségek, sokféleségek egymás melletti, egymástól független létezése, a másik „felemelése" (*Aufheben*) nélkül, a másság fennmaradása mellett. A jelenség „törvénye", a jelenség azonossága a folyamatosságban. E törvény birodalma, az egzisztáló, a fennálló világ nyugodt képmása. A világ, amely önmagára reflektál, ugyanakkor egy olyan világ, amely mint magán- és magáért való önmagát a megjelenő világ fölé emeli. Ez a világ, amelynek szintén van egzisztenciája, az érzékfeletti világ. Ugyanakkor, mint az egzisztenciák totalitása, a megjelenő világ formája. Mint ilyen, a jelenségvilág megfordítása. Tehát a fordított világ (*die verkehrte Welt*). Van tehát egy pozitív és egy negatív világ, egy északi sark és egy déli sark. Ami a megjelenő világban jó vagy boldogság, az a fordított világban rossz és boldogtalanság. (Ugye kiérzitek mindebből a Kant-kritikát?)

Ezt az ellentétet oldja fel a „lényeges viszony". (Ez még nem az abszolút viszony!) Ez a világ, mint a lényeges és a megjelenő világ viszonya, totalitás, azaz univerzum. A viszony igazsága a közvetítés.

Én azonban tiértetek és a rövidség kedvéért átugrok számtalan közvetítést, s egyenesen fejest ugrok a valóságba (*Wirklichkeit*), mivel ennek a kategóriának a következő előadásban kitüntető szerep jut.

A valóság, mint elvárható volt, a lényeg és egzisztencia, a belső és külső egysége. Fő meghatározásai az abszolútum, a valóság és az abszolút viszony. A valóság három reflexiós meghatározása: a valóságosság, a lehetőség és a szükségszerűség. Az abszolút és az abszolút reflexiós meghatározásainak értelmezésekor Hegel valamire vetemedik, amit ritkán tesz, ugyanis megnevezi az illetékes szereplőket, ebben az esetben Spinozát (az abszolútum, attribútumai, móduszai), majd Leibniz monászait.

Az abszolút a külső és belső egység. A valóság mint a Valóság második meghatározása első megközelítésben nem e forma totalitása. A lehetőség

is valóság, ha nem is a valóság totalitása. A lehetőség és valóság egysége a véletlenség. A véletlen valóságnak van létezése, egzisztenciája, de nincs igazsága. Nem tételezett, nem közvetlen valóság, nincs alapja (*Grund*). Kedves hallgatóim, e sorok fontos szerepet fognak játszani a *Jogfilozófia* értelmezésében. Fogas kérdés, mi az, hogy valóság? Mi a valóság? Hegel válasza arra kérdésre, hogy mi a valóság, első megközelítésben a számtalan tulajdonsággal rendelkező dolog, amely másra hat (magyarban nem érvényesül a szójáték: *die Wirklichkeit wirkt*). A lehetőségnek, folytatja Hegel, nem egy formája van. Nem minden lehetőség azonos a véletlennel (ez is lehetséges, meg az is), azaz formális lehetőség, de van reális lehetőség is, amely benne foglaltatik a magánvalóban (az embrió lehetséges ember). A sokrétű ittlét (*Dasein*) lehetőség is meg valóság is. A feltételek összessége, azaz a tartalom totalitása, „maga a dolog" (*die Sache selbst*).

Ami szükségszerű, az nem lehet más, mint ami, de lehetségesnek kell lennie. A reális lehetőség, mint valóság, szükségszerű, e kettő csak látszólag különbözik. Ez a szükségszerűség azonban relatív, mivel feltétele van, a kiindulópontja. A kiindulópont azonban véletlen. Így a reális szükségszerűség sem más, mint véletlen. (Nem az véletlen, hogy X. Y. embrió volt, hanem az, hogy mint embrió volt.) A valóságos szükségszerűség az, amelyek feltételei is szükségszerűek, azaz abszolút lehetségesek.

Az abszolút szükségszerűség vak, lényegét tekintve véletlen. Kerüli a fényt, azaz a látszatvilágot, csak önmagát nyilvánítja ki. Negatív szabadság a maga fénytelen, azaz látszatkerülő (*scheinlos*) közvetlenségében. Az abszolút szükségszerűség tehát nem szükségszerű, nem is valami szükségszerű, hanem a szükségszerűség mint reflexiós meghatározás (*Reflektionbestimmung*).

Mi az abszolút viszony? Az oksági viszony, a formális kauzalitástól a reális kauzalitáson keresztül a kölcsönhatásig. Majd (egy későbbi szakaszban) a teleológia.

Itt lépünk be a harmadik főkategóriába: a Lét és a Lényeg után a harmadik a kettő egysége, a Fogalom. Azonban, mint előlegeztem, minden kategória az első (Lét) meghatározása a lét és semmi egymást követő meghatározásain keresztül egészen a totális meghatározásig. Az Abszolút Eszmének nem lehet negációja, mert tartalmaz minden negációt. A mozgás az elvonttól a konkrét felé halad. A kezdet, a Lét és a Semmi üres tartályok, tartalmatlanok, absztraktak. A mozgás végpontja, a cél, az Abszolút Eszme csor-

dultig tele van a filozófiatörténet minden kategóriájával, abszolúte konkrét, nem adható hozzá már semmi, a Totalitás, az Egész, azaz az Igazság. A tartalom a teljes meghatározottság, míg a forma, a módszer, a dialektika, azaz a fogalmakat történelmi mozgásukban ellentmondásokban való alakulásukban való bemutatása. Hegel azt vallja, hogy e kettő is egyesül egymással. Oly sok kaland és viszontagság után végül megülik nászukat. Ez volt az a végkövetkeztetés, amit Hegel legeredetibb tanítványai nem osztottak.

Már túlléptem az időhatárt, így csak még néhány szót szólok a könyv tetőpontjáról, az eszméről. Mivel az Abszolút Eszme a Lét minden meghatározását magában foglalja, magától értetődően magában kell foglalnia az Eszme minden meghatározását is, amilyen a Jó eszméje és az Igaz eszméje. A szép eszméje itt nem kap helyet. Az Abszolút Eszme értelmezésében kerül sor a művészetre, a vallásra és a filozófiára. Róluk esik majd szó az utolsó előadásban.



TIZENÖTÖDIK ELŐADÁS

Hegel 2. Történetfilozófia. Jogfilozófia

KEDVES HALLGATÓIM!

Már régen szeretnék nektek egy Hegel-olvasmányt ajánlani. Sajnos, eddig erre képtelen voltam. Az eddig bemutatott Hegel-művekből ugyanis nem lehet részeket kiemelni s amúgy is nehéz olvasmányok nem filozófusok számára. Most a történetfilozófia (*Előadások a világtörténet filozófiájáról*) bemutatásakor azonnal nyílik is rá alkalom. Akinek kedve van, olvassa el a könyv *A világtörténet menete* című fejezetét.

Ugye emlékeztek még az *Enciklopédia*, azaz a hegeli rendszer beosztására. A szellem történetében most az objektív szellem világába érkeztünk s ebben az előadásban végig ott is fogunk tartózkodni.

Még egy előzetes megjegyzés. Már eddig is gondolhattátok, ettől kezdve látni is fogjátok, Hegel mindig történelmet ír. A *Fenomenológiá*ban Európa történetét, másutt (mint itt is) világtörténetet. Csakhogy Hegelnek kétféle módja van a történetírásra. Vagy transzcendentális történelmet ír, mint a *Fenomenológiá*ban, illetve a *Logiká*ban, vagy empirikust, mint éppen most, a történetfilozófiában, ahogy egyetemi előadásaiban általában, vagy mindkettőt, mint a *Jogfilozófiá*ban. Igaz, a transzcendentális történetekben is vannak elkerülhetetlenül empirikus mozzanatok, ahogy az empirikus történetek sem lehetnek meg transzcendentális vezető eszme nélkül. Mi több, végig a transzcendentális eszme kormányoz, az vezeti az Egészet a beteljesedés, a rendszer, az Igazság, a szabadság, a jelen felé. Ezért is áll Hegel filozófiája „a fején".

Azt is mondhatnátok, hogy Hegel minden műve ugyanarról szól, csak másképpen, s ebben igazatok is lesz. Csakhogy ennek a „másképpen" szó-

nak a filozófiában jelentősége van. Lássuk hát a most sorra kerülő könnyű olvasmánynak, a történetfilozófiai előadásoknak a bevezetését.

Hegel a történetírás típusainak megkülönböztetésével kezdi. Az első, „eredeti" történetírás célja a nagy tettek, jelentős események, a hősök életének elbeszélése. Ilyenek voltak a nagy görög történetírók művei, a középkori krónikások írásai, ahogy ilyen a memoárirodalom is.

Ezzel szemben a reflektáló történetírás a jelen szellemének szempontjából mutatja be a történelmet. Ez lehet általános történelem mint világtörténet, egy nép története, háborúk története. Lehet pragmatikus történetírás is, mely a mindenkori jelen számára von le tanulságokat, különösen morális tanulságokat. De ehhez a típushoz tartozik a kritikai történetírás is, mely nemcsak a történetet, hanem azok forrásait is kritikával mutatja be, esetlegesen filológia is. Reflektáló történetírás még az „elvonatkoztató" típus is, mint művészettörténet, jogtörténet, vallástörténet.

A harmadik típus (az eredeti és reflektáló után) a filozófiai történetírás. Az a gondolat, melyet a filozófia „belevisz" a történelembe, az „ész" gondolata, az a gondolat, hogy az ész a világ kormányosa, hogy a világtörténet menete ésszerű. Ez az alapgondolat a filozófiai történetírás előfeltétele, bár ennek az előfeltevésnek magának nincs előfeltétele. (Ugye emlékeztek, hogy Hegel saját filozófiáját előfeltétel nélkülinek gondolta el.) A filozófiai történetírásnak azonban igazolnia kell ezt az előfeltételt, így szellemi világtörténetnek kell lennie. Célja annak a bemutatása, hogy és ahogy a világszellem a világtörténelemben kinyilatkoztatja önmagát. Ugyanakkor a történelem empirikus, nem tételezünk fel benne semmi a priorit (mint, teszi hozzá Hegel, egyes német történészek). Azaz a történetet hűen fogjuk fel. De mit jelent az, hogy „hűen"? Itt írja le Hegel az oly sokat idézett mondatot: „Aki ésszerűen néz a világra, arra a világ ésszerűen fog visszanézni." („Wer die Welt vernünftig ansieht, dann sieht sie auch vernünftig an.") Nos, kedves hallgatóim, mi erről a híres mondatról a Ti véleményetek? Ti is így gondoljátok?

Az a gondolat, hogy az ész kormányozza a világot, nemcsak a történetírásban érvényesül, hanem a vallásban is, méghozzá vallási igazság formájában, mely szerint a világ folyása nem véletlen, hanem az isteni Gondviselés vezérli, míg az Ész az önmagát meghatározó szabad gondolat.

A történelmet magyarázni, folytatja Hegel, annyi, mint az emberi szenvedélyeket, az emberek szellemét, az őket mozgató erőket magyarázni, me-

lyek az isteni tervet szolgálják. De ez a terv rejtve van a szemünk előtt. Az embereknek, népeknek, államoknak véges célokkal van dolguk, véges célok megvalósítására törekszenek, melyek végső soron az általános célt, a végcélt szolgálják. Nem tudják, de teszik. Ennyiben a filozófiai történetírás teodícea is, a szó leibnizi értelmében, abban az értelemben, ahogy Leibniz a gonosz létét a világban értelmezte. A világtörténelem a legjobban alkalmas arra, hogy a gonosz szerepét a világban bemutassa. (Gondoljatok a *Fenomenológia* befejezésére!) A világtörténetben a gonosz negatív, alárendelt szerepet játszik, minthogy mindig meghaladják, túlhaladottá válik, eltűnik.

Nos, az ész, melyről azt mondtam – folytatja Hegel –, hogy a világot kormányozza, ugyanolyan meghatározatlan (*unbestimmt*) szó, mint az isteni Gondviselés. Ezért a feladat ennek meghatározása. Mit kell tehát tenni? Először a szellem természetének elvont meghatározásait értelmezni, másodszor arra a kérdésre válaszol, hogy mely eszközökre van az eszmének szüksége ahhoz, hogy realitássá váljon, végül rátérni annak az alakzatnak a bemutatására, mely a szellemnek a realitásban való teljes maradéktalan megvalósulása: ez pedig az állam.

Nos, ami az első kérdésre adott választ illeti: a szellem lényege a szabadság. Szabadnak lenni annyi, mint önmagamban lenni, azaz öntudat, az önmaga tudata (ismerete). Meg kell különböztetni azonban azt, hogy ismerem, attól, hogy mit is ismerek. Mit tud a történelmi öntudat önmagáról? A keleti kultúrák még nem tudják, hogy az ember szelleme, mint olyan, szabad. Mivel nem tudták, nem is voltak azok. Ott csak egyetlen ember volt szabad. De szabad volt-e egyáltalán? A despota nem lehet szabad ember. Először a görögök jutottak a szabadság öntudatára, s ezért is voltak szabadok. De ők, ahogy a rómaiak is, csak azt tudták, hogy néhány ember szabad, nem azt, hogy az ember, mint olyan, szabad. Csak a germán népek, a kereszténység, jöttek rá arra, hogy a szellem szabadsága az ő belső természetük. Azonban ez nem foglalta magába az embert, mint világi lényt. Mi most azonban már tudjuk, hogy minden ember szabad, azaz az ember, mint olyan, szabad lény. Ezzel el is érkeztünk a világtörténelem céljához. A világtörténelem végcélja ugyanis az, hogy az ember szabadsága tudatára jusson s ezt valósággá változtassa. E végcél felé törekedett az egész világtörténelem, minden áldozatot ezen az oltáron hoztak. A világtörténelem az isteni akarat, azaz a szabadság eszméjének megvalósulása. (Mint látjátok, Hegel nem szűkölködik pátoszban, költőiségben és utópikus hitben.)

Nos, a történelem éppen arról szól, hogy melyek voltak az eszközök, melyek a szabadsághoz vezettek bennünket. A szenvedélyek, szükségletek, tettek színjátéka. Azonban, ha ezeket nézzük, akkor mit is látunk? Önzést, hatalomehséget, erőszakot, értelmetlenséget, a gonoszt, nagy birodalmak pusztulását, gyászt, a mulandóságot. Ez a színjáték felháborít. Azt mondogatjuk: így történt, így van ez, rettenetes. De ha úgy is tekintünk a világtörténelemre, mint vágóhídra, melyen a népek boldogságát, az egyén erényét feláldozták, mégis felmerül a kérdés, hogy ez a mérhetetlen áldozat milyen végcélt szolgált. Az emberek mindenekelőtt (ezt már ismeritek a *Fenomenológiá*ból) eljutottak a belátáshoz, egyre kevésbé engedelmeskednek tekintélynek, egyre inkább hallgatnak saját értelmükre és állítják tevékenységüket meggyőződéssel egy ügy szolgálatba.

Az egyes ember szenvedéllyel veti bele magát a világ ügyeibe. (Kedves hallgatóim, itt következik egy másik sokat idézett mondat:) „Semmi nagyot nem vittek végbe a világban szenvedély nélkül." (Egyetértetek ezzel?) Minden embert partikuláris érdekek vezetnek, s az ebből fakadó célok oltárán hajlandó mindent feláldozni. Egy individuum, mint egyed, létezik, nem mint „általános ember", mert általános ember nem létezik.

Kedves hallgatóim, ne felejtsétek el, hogy még mindig a történelem eszközeinek a bemutatásánál tartunk. Itt jelenik meg az állam, mint a polgárok egyes partikuláris érdekeinek és céljainak összegzése. De ezt Hegel egyelőre csupán előlegezi, mint a szabadság és szükségszerűség egységének megtestesítőjét. Majd folytatja a korábbi gondolatmenetet. A történelem sem a boldogság, sem a boldogtalanság birodalma. A boldogság pillanatai a történelemben üres lapok, mert hiányzik belőlük az ellentmondás. A történelemből mindig más valami jön ki, mint amit az emberek szándékoztak, esetleg még a tevő ellen is fordulhat és elpusztíthatja azt.

Minden ember egy bizonyos rendbe (rétegbe, világba) tartozik, s onnan tudja, hogy mi a jó. Az erkölcsiség világán túl azonban a cselekvőnek nemcsak a jót kell akarnia, hanem ki is kell derítenie, hogy az valóban jó-e. Ekkor jelenik meg a moralitás az erkölcsi világon belül és sor kerül az összeütközésre a már elismert, létező kötelességek és a lehetséges még csak megjelenő jogok és kötelességek között. Ilyenkor mindig az utóbbiban rejlik az általánosság. (Itt következik megint egy sokat idézett mondat:) Világtörténelmi személyiségek azok, akik ezt a még nem létezőt, az általánost, felismerik és sajátjukként létrehozzák. Ők testesítik meg a világszel-

lem akaratát s ennyiben hősök. Ők ismerik fel, hogy minek van éppen most az ideje. (Ismeretes, hogy Hegel Napóleonról mondta: „világszellem lóháton".) Azonban a világszellem hordozójának lenni sem boldogság forrása. Mihelyt a világszellem célját elérik, akkor mint az új mag üres héja pusztulnak el, ahogy Nagy Sándor, Caesar vagy Napóleon. Az emberek irigykednek rájuk, ami méltánytalan. A szabad ember nem irigy, hanem boldogan ismeri el a másik nagyságát s örül annak, hogy az létezik. (Szép és igaz szavak, kár, hogy az idős Schelling és Schopenhauer nem hallották.) Röviden a világszellem új lépésének felismerése teszi az embert világtörténelmi személyiséggé. Ami pedig bennünket, a többieket, jellemez, hogy szenvedélyesen adjuk át magunkat céljainknak. Ami ezekből kijön, azt előre nem láthatjuk, mivel ez a történelem ravaszságának, az ész cselének (*List der Vernunft*) műve.

Mi az ember magas rendeltetése? (Ugye emlékeztek Kantra, majd Fichte két írására az ember rendeltetéséről?) Az ember legfőbb rendeltetése Hegel szerint, hogy tudja, mi a jó és mi a rossz, s így akarja is azt – akár jó vagy rossz, hogy vétkes, hogy felelős legyen (a német *Schuld* szó egyaránt jelent vétket és adósságot) mind a rosszért, mind a jóért. Hogy mi a történelem végcélja, azt Hegel már előlegezte: a szabadság. Csak az állat ártatlan. Az ártatlanság tudatlanság. (Ezzel gondolattal a következő szemeszterben Kierkegaard-nál még találkozni fogtok.)

Ne ismételgessék a litániákat – mondja Hegel, hogy a jóknak a történelemben rosszul megy, míg a rosszak virágoznak, miközben azon, hogy valakinek jól megy, többnyire hírnevet vagy gazdagságot értenek. Az embert az teszi moralistává, hogy a mindenkori jelen világában nem ismer céljaira, azaz nem az létezik, aminek szerinte léteznie kellene (*Sollen*). Nemcsak elégedetlen a fennállóval (ami rendben van), hanem fel is van azon háborodva. A jövőért való küzdelemben is van olyasmi, mint „magasabb jogosultság". Schiller például (Hegel példája) mélyen bánkódik azon, hogy a magas eszmék nem valósulnak meg. De hát nem az egyes esetekről vagy helyzetekről van a világtörténelemben szó. Az egyes esetek ugyanis többnyire a véletlennek vannak alávetve.

A filozófia ne eszmékben keressen menekvést, hanem fogadja el, hogy az Ész kormányozza a világot, s főleg értse azt meg. Most megint egy sokat idézett mondat: „A világszellem joga minden sajátos jogosultság felett áll".

Kedves hallgatóim, mindeddig, mint tudjátok, a világtörténelem eszközeinek világában voltunk, most pedig belépünk annak menetébe. A világszellem menetének megtestesítői a népszellemek, s ezek politikai megtestesítői a mindenkori államok. Az erkölcsi szellem hordozója az annak megfelelő mindenkori állam. Az egész az állam, az állam az intézmény, melyben az egyén szabadságát élvezni és gyakorolni tudja. Az ember születésénél fogva magánvalóan szabad, míg az államban magért valóan az.

Maga az állam is hosszú fejlődésen ment keresztül, míg eszméjét be nem teljesítette, mai (Hegel korabeli alkotmányos monarchia) formáját nem öltötte. Minden egyén népének s államának gyermeke. A világszellem népszellemeken keresztül haladt a jelen felé. Nos, ma már nem a világtörténelemmel, hanem a jelennel van dolgunk. A jelen nem az, ami volt és az sem, ami lesz, hanem a „most" (*Jetzt*). Ez a „most" tartalmazza a múltat, mindaz, ami elmúlt benne van ebben a „most"-ban. Azok a mozzanatok, melyek voltak, a jelen mélységévé váltak.

Kedves hallgatóim, ez a történet, a hegeli történetfilozófia, amit nektek most igen vázlatosan bemutattam, a legtökéletesebben kicsiszolt változata annak a történetfilozófiának, amit manapság „nagy elbeszélésnek" nevezünk. Gondolom, emlékeztek a kezdetekre, Condorcet-ra, Lessingre, Kantra, de senki sem képviselte ezt a nagy elbeszélést, az általános társadalmi haladás gondolatát, olyan pregnánsan, mint Hegel. Marx fogja ezt a történetet (a következő szemeszterben) folytatni, „talpára állítva" azt. Csak annyit változtat rajta, hogy a történelem menetének happy endje nála nem a jelen, hanem a jövő, mivel a világtörténelem majd ott éri el, teljesíti be célját.

Hogy a nagy elbeszélés egész koncepciója hiteltelenné vált, azt ti, persze, már tudjátok. A történelem csele Hegelt is kicselezte.

Röviden még annyit a hegeli történetfilozófiáról, hogy szemben a *Fenomenológiá*val, itt nem csupán európai történelemről, hanem egyetemes történelemről van szó, Kínáról, Indiáról, Perzsiáról, Júdeáról, a görög városállamokon és Rómán keresztül egészen a felvilágosodásig és a franca forradalomig. Mindezzel foglalkozni nincs időnk s nem is igen lényeges.

Azért maradjunk még az „objektív szellem"-nél, méghozzá a *Jogfilozófiá*ban (teljes címe: *A jogfilozófia alapvonalai*).

Szemben a történetfilozófiával és más egyetemi előadásaival, Hegel *Jogfilozófiá*ja megjelent könyvformában még Hegel életében. A témáról tartott

előadásokban hozzáfűzött megjegyzéseket is megtalálhatjátok minden mai kiadásban. A könyv utolsó fejezete *A világtörténelem* (azaz: a történetfilozófia) címet viseli, itt illeszti be Hegel a *Jogfilozófia* tartalmát a történelem menetébe.

Nos, ennek a könyvnek a bemutatását is az *Előszó* néhány gondolatával kezdem, bár nem ott fejezem be.

Hogy ebben a könyvben az igazságról lesz szó, azaz a fogalmakban rejlő igazságról, s hogy semmilyen tekintély, az érzelmek tekintélyét beleértve, nem fogja gondolatait vezetni, azt Hegel már elöljáróban leszögezi. Az ész mindenkor az akkor létezőben, annak formájában, találja meg igazságát, ahogy Platón állama is csak a görög erkölcsiség igazsága volt. Itt következnek a sokat idézett és sokat félreértelmezett szavak: „Ami ésszerű, az valóságos – ami valóságos, az ésszerű." Csak azt, ami az örökből jelen van, csak azt tudjuk megismerni. Az eszme ugyanakkor végtelen sok formában, valóságban, jelenik meg, itt kell a magot megtalálni, hogy ujjunkat a megnyilvánuló lényeg pulzusán tartsuk. A filozófia különben sem más, mondja más helyen, mint a filozófus kora fogalmakban megragadva.

Az említett végtelen formák tanulmányozása nem a filozófia feladata, s erre képtelen is. Platón teljesen feleslegesen írta le azt, hogy ki mindenki mi mindent fog az államban csinálni. (Tehát az utópia nem filozófia.) A jövőről nem lehet filozófiázni, csak a „most"-ról, melyben a múlt igazsága megjelenik. S itt következnek a szintúgy állandóan idézett mondatok: Ahhoz, hogy megmondja a világnak, hogy milyennek kell lennie, a filozófia mindig későn érkezik. A világ fogalma ugyanis csak akkor ragadható meg, mikor a valóság már kialakult és végső formát öltött. Mind az eszme, mind a történelem tanúsítja, hogy az érett valóságban jelenik meg csak az eszme. Mikor a filozófia a szürkét szürkére festi, akkor az élet egyik alakzata már megöregedett, megfiatalítani nem tudjuk, csak megismerni. Minerva baglya csak a sötétség beálltakor kezdi meg röptét. (A kifejezés szürkét szürkére festeni Goethe verséből való idézet: „Szürke minden teória, s az élet aranyfája zöld".) Kedves hallgatóim, ti hogy értelmeznétek ezt a szöveget? Ezt az önvallomást?

Nekem azonban most az a feladatom, hogy egy lépéssel tovább menjek. Elöljáróban csak annyit, hogy a jogfilozófia egyik főszereplője az akarat eszméje, a szabad akarat. A könyv beosztása: Első rész: *az elvont jog*. Második rész: *a moralitás*. Harmadik rész: *az erkölcsiség* (*Sittlichkeit*). Már a fő-

címek felsorolásakor is sejthetitek, hogy újra fogtok találkozni a *Fenomenológia* néhány szereplőjével.

Kezdjük tehát az elvont joggal, ahol azonnal egy fontos, bár már ismert, megkülönböztetéshez érkezünk, a személy és a személyiség megkülönböztetéséhez. A személy az egyedi akarat, az egyed elvont akarata. Az a személy, aki akar, illetve akarni tud. A személyiség viszont ennek a személynek teljes belső meghatározottsága, szenvedélyeivel, szükségleteivel, gondolkodásával együtt, az a személy, aki a maga végességét végtelennek és szabadnak tudja, aki önmagát mint saját tárgyat ismeri, azaz annak tudatában van. Sem az egyednek, sem egy népnek nincs személyisége addig, ameddig önmagát tisztán nem tudja gondolni, ismerni. A személyt elvont akarata teszi emberré, minden ember személy, absztrakt akarat s ezzel lehetősége szerint személyiség, egy meghatározott, konkrét akarat.

A jog felszólítása a következőképpen hangzik: légy személy s tiszteld másokban a személyt! (Nem okvetlenül a személyiséget is! Egyetértetek-e ezzel?) A jog parancsolatai tilalmak. Ami nem tiltott, az megengedett.

A jogok: 1. a közvetlen itt-lét (*Dasein*) joga, a közvetlen szabadság, 2. a tulajdon mint a személy joga, 3. a szerződés mint több személy közös joga.

Az első pont mindig és mindenkire vonatkozik. Az emberi testet (*Leib*) nem szabad dologként vagy állati testként (*Körper*) használni, ahogy az emberi lelket, akaratot sem (*habeas corpus*).

Tulajdonom ezzel szemben akaratom függvénye. Az, hogy nekem, mint személynek, lehet tulajdonom, jogszerű, de hogy miből és mennyi, az véletlenszerű. A természeti adományok igazságtalan elosztásáról nem beszélhetünk, minthogy a természet nem szabad. A személyek egyenlők, de tulajdonuk egyenlőtlen. Tulajdonomat elidegeníthetem, miután a dolog hozzám képest külsődleges. De személyemet nem idegeníthetem el, sem szabad akaratomat, sem vallásomat vagy erkölcsiségemet senkinek és semminek. A műalkotás a művészhez tartozik, a plágium lopás. A kívülre irányuló tevékenységek, azaz az élet, nem „külső" a személyiséghez képest, hanem a személyiség tulajdona. A szerződés kölcsönös elismerésen alapul. Mi a jogtalanság? Lehet formális jogtalanság, mint a csalás, de lehet kényszerítés és bűntett is. Szabad akaratot, teszi hozzá javíthatatlan optimistánk, Hegel, nem lehet kényszeríteni. Kényszert (*Zwang*) csak kényszerrel lehet megzabolázni.

Az erőszak korszaka a hősök kora. Egy államban nem lehetnek hősök. Amikor hősök államokat alapítottak, akkor még nem volt sem állam, sem

jogrend. Az elvont jog viszont a kényszerítés joga, külső erőszak. Az állam törvénye a jogtalanság elleni erőszakra diszponál. De mi az, amire egyáltalán kényszeríteni lehet?

Az első szabad erőszaktétel maga a bűntett (*Verbrechen*), egy negatív végtelen ítélet. A morális elv a tettet tettként, súlyosságának megfelelően megítélni. (Ez az úgynevezett megtorlás elve.) A külső dolgok elleni sérelem (lopás, rablás) értékben mérhető, de a személy szabad akarata ellen elkövetett erőszak nem. Mind a bűntett megelőzésének, mind a bűnös megnevelésének elvei ellentmondanak, Hegel szerint, az akarat szabadságának. (A büntetés elvei körül mindmáig viták folynak, különösen az a kérdés, hogy a Beccaria megfogalmazta elrettentés vagy pedig a megtorlás elve legyen az irányadó. Mind Condorcet, mind Hegel hivatkozik Beccariára, de míg Condorcet az elrettentés elve mellett, Hegel a megtorlás elve mellett dönt, ahogy azt már Kant is tette, elsősorban a gyilkosság esetében. Vagy, ahogy annak idején ezen elvek vitájában valaki az angol parlamentben felkiáltott: „kezdjék a gyilkos urak!")

Erről a pontról vezet el bennünket Hegel a moralitáshoz, mert azt, hogy a büntetés elvei közül melyiket részesítjük előnyben (a bosszúról nem is beszélve, amire Hegel még rátér), nem jogi, hanem morális kérdés.

A *Jogfilozófia* második része: *a moralitás.*

Egy fogalom, mely Kantál központi szerepet játszik, s melyet a *Fenomenológiá*ból is ismertek.

A morális álláspont, írja Hegel, az akarat álláspontja, méghozzá nem mint a magánvaló, hanem mint önmaga számára végtelen akaraté. Azaz a személy, mint morális személy, szubjektum. Mit jelent az, hogy végtelen? Azt, hogy végtelenül meghatározott, hogy szabadsága szubjektív, az ő bensőségessége (*Innerlichkeit*). Azaz önmeghatározó, s mint ilyen, jogokkal rendelkezik. A szubjektív akarat absztrakt. A művelt, bensőségességét kultiváló ember azt akarja, hogy mindenben, amit tesz, saját személyisége, értelmezése, értékelése, eszméje legyen jelen.

A morális éppen úgy ellentéte az amorálisnak, mint a jog a jogtalanságnak, de ahogy jogtalanság is csak a jogban van, amoralitás is csak a moralitásban van, hiszen mindkettő az akarat szubjektivitásából következik. A morális akarat kifejeződése, hogy a tárgy, melyre irányul, a „kellés" más emberek akaratára vonatkozik. Én tudom, én akarom. A szubjektivitás az objektivitás álarcát ölti, mint általános szubjektivitás.

Miben foglalható össze a morális cselekvő három joga?

1. Az cselekvő absztrakt, formális joga a cselekvésre, amennyiben tartalma az enyém (*mein*) és a szubjektív akarat célkitűzését (*Vorsatz*) (jogunk a személyes szabadságra).

2. Hogy céljának valami általános tartalma legyen, ami értéket szavatol s ugyanakkor az én, azaz a cselekvő saját különleges szándéka (*Absicht*), azaz a jó (jólét, „Wohl"). (Azaz, ahogy az amerikai függetlenségi nyilatkozat fogalmazza: saját boldogságunk szorgalmazására.)

3. A szubjektív akaratnak ezt a szándékot, az akarat célját, mint jót, az objektív általánosság szintjére emelni, méghozzá a szubjektív általánosság szférájában, együtt ellentétükkel, részben a gonosszal, részben a lelkiismerettel (jogunk saját morális eszméinkre).

Kitűnt, hogy hiába hagytuk magunk (és Hegel) mögött a *Fenomenológiát*, megint csak visszatérünk az alakzatokhoz és a Kant-kritikához.

Az etika egyik legrégebbi kérdésére is itt keresi Hegel a választ. Az első szemeszterben hallottatok Arisztotelész megoldásáról. Az ember felelős tetteiért, ha ezek mellet döntött vagy szenvedélyei vezetik és nem vette figyelembe tette előre látható (rossz) következményeit. Arisztotelész kizárólag a rossz, bűnös választásért való felelősségről beszélt, a jó választásáról nem. Találkoztatok azután Abélard etikájával az elmúlt szemeszterben, aki szerint morális értelemben csak a szándék számít, a következmény semmiképpen. Beszéltünk ebben a szemeszterben Kantról, aki nem szándékról, hanem „*Gesinnung*"-ról, jóakaratról beszél, az ember karakterének hangoltságáról. A jóakaratú ember tette jó, mindenki, aki a kategorikus imperatívuszt igyekszik követni, jót cselekszik, teljesen függetlenül a következményektől. Most pedig Hegel veselkedik újra ennek a kérdésnek. Ő kétfelé vágja, mivel a most bemutatott fejezetet majd egy másik fogja követni, melyben ugyanezen kérdés egy másik vonatkozását faggatja. Persze, a vita nem ér véget. Az utolsó szemeszterben megint fogtok találkozni efféle javaslatokkal.

Még egy megjegyzés. A jogi és erkölcsi (morális) felelősség nem azonos, már csak azért sem, mert csak a rossz tettért lehet valakit jogilag is felelősségre vonni, míg a jótett is hozzárendelhető ahhoz, akinek köszönhetjük. (A jogban, ha bűneset áll fenn, beszámíthatóságról beszélünk. De furcsa lenne azt mondani, hogy egy hősies tett valakinek beszámítható.)

Kezdjünk tehát hozzá!

Hegel abból indul ki, hogy az ember egy bonyolult adott környezetben dönt, szubjektív akarata véges. Az akarat ezen a környezeten változtat, s már ennyiben is felelős. Az akarat felelőssége abból fakad, hogy a tett az „enyém" (én tettem), ebben az értelemben máris vétkes vagyok benne, felelős vagyok érte. (Hegel a francia forradalomban való részvétellel példálódzik. Ti gondolhattok más példákra is.) Az, hogy egy dologban vétkes vagyok, még nem jeleni azt, hogy a tett hozzám rendelhető, nekem beszámítható. Mivel csak abban vagyok vétkes, hogy cselekedtem, nem azért dologért, amiben, amiért cselekedtem. Ugyanis a cselekvő akaratnak valami elképzelése van a körülményekről. Mivel azonban véges akarat, ezek a körülmények számára véletlenszerűek. A cselekvőnek joga van arra, hogy tettét (*Tat*) csak annyiban ismerje el saját cselekedetének (*Handlung*), amennyiben az célkitűzéséből következik. Csak a tett vétkes, de a cselekedetet nem lehet vétekként hozzárendelni. Helytelen egy tettet csak a szándékból, s szintén helytelen azt csak a következményekből megítélni. Mindkét elv Hegel szerint az elvont értelem szintjén van megfogalmazva. Ugyanakkor egyik mozzanatot sem lehet semmibe venni. A cselekvő ugyanis kiteszi magát a véletlen és a szükségszerűség dialektikájának, annak, hogy a véletlen szükségszerűségbe csaphat át és fordítva. A heroikus öntudat (Oidipusz esete) még nem ismerte a tett és a cselekvés közötti különbséget s ezért a felelősséget, a bűnösséget a cselekvésért, nem a tettért vállalt. (Arisztotelész valami hasonlót mondott: Oidipusz felelősnek tudta magát azokért a tettekért is, melyeket elkövetni nem volt szándékában, nem ismerte a körülményeket.) Mivel Hegel előadásjegyzeteiben utal a jakobinusokra, joggal világíthatom meg Hegel alapgondolatát egy onnan merített példával. Condorcet, aki maga is jakobinus volt, ebben vétkes volt, nem volt azonban vétkes a jakobinizmus bűneiben, mert azokat nem cselekedte.

Kedves hallgatóim, most rátérek a „második nekifutásra".

Az egyes igazsága az általános, kezd hozzá Hegel az elemzéshez. A célkitűzés (*Vorsazt*) egyes, ez vagy az, de annak általános oldala a szándék (*Absicht*).

A bűntett fogalma esetében az alany mindig általános, mint például emberölés, gyilkosság, rablás, csalás, gyújtogatás. Kérdés, hogy ez az általánosság tudatos-e a cselekvőben, például, hogy én most nem tüzet rakok, hanem gyújtogatok. (Ez a beszámíthatóság kérdése is lehet, holott nem mindig az.) A tett (a bűntett is) ugyanakkor mindig különös, azaz nem általános, mivel

a szubjektív szabadságból fakadó. Amennyiben a tett célja valami véges, akkor további tettek eszközeként is alkalmazható – a végtelenségig.

A szubjektív akaró különös tettével egy általános cél szolgálatába állítja magát, ami nem más, mint a boldogság. Jogos saját javunkat célként kitűznünk. (Most felkiálthattok: már megint Kanttal van baja!) Az a gondolat, hogy az akarat szubjektív célja (mint elismerés, dicsőség) és objektív célja egymást kizárnák, az elvont értelem üres tétele. Az sem baj, ha valami csak egy eszköz egy cél elérésére, hiszen a szubjektum amúgy is cselekedetek sorozata.

Ez teszi éppen a kort modernné, mondja Hegel, ez különbözteti meg az antik világtól. A modern világban lesz az egyén, mint egy különös egyén, szubsztanciális. Itt jelenik meg a romantikus szerelem, az egyes lelke örök üdvösségének gondozása, a moralitás, a lelkiismeret, a polgári társadalom, a politikai szerződés, s mindez még a jelenkori művészetben is. A nagy tettek nagy hatásban nyilvánulnak meg. Miért probléma, hogy az, aki valami nagyot tett, a cselekvő individuum, hatalomban, dicsőségben és megbecsülésben részesül? Ezt csak a pszichológiai inas veszi zokon, akinek a szemében nincsenek hősök, nem azért, mert hősök nincsenek, hanem azért, mert ő egy inas. Nem elég a nagyot akarni, azt tenni is kell. A puszta akarat babérjai száraz levelek, melyek sosem virágoztak. Ugyanakkor sem saját javam szolgálata, sem mások javának szolgálata nem igazolhat egy jogtalan tettet.

Az életnek valódi joga van a formális joggal szemben. A latin közmondás („legyen igazságosság, bár pusztuljon el vele a világ!") üres duma. Az élet céljai összességének jogosultsága van az elvont joggal szemben. Ha egy éhező kenyeret lop, akkor ezzel ugyan megsérti valaki tulajdonát – mégsem lehet puszta tolvajlásnak tekinteni. Akitől megtagadjuk az életet, attól megtagadjuk a szabadságot is. Most kell életben maradunk, a jövő bizonytalan. Semmi sem világítja meg jobban a jó és a javak véletlenségét, mint a szükség (*Not*).

Itt lépünk be a moralitás harmadik jogának világába.

„A Jó az eszme" – kezd hozzá a fejezethez Hegel, „a megvalósult szabadság, a világ abszolút végcélja". A jó az, aminek objektíve lennie kell, mivel az akarat és a fogalom egysége, a sajátos, különös akaratokat is beleértve. A Jó (*das Gute*) tartalma a jólét (*Wohl*) és a Jog egysége.

A Jó a szubjektív akarat számára is maga a lényeg, értéke és méltósága azonban attól függ, hogy menyiben felel meg a különös akarat belátásának és szándékának. Azt a jogot nem elismerni, melynek jogosságát valaki

maga be nem látta, a szubjektum legfőbb joga. Ettől függetlenül az ésszerű jog érvényes marad, mivel az egyén tévedhet. Magamat jó érvek alapján meggyőzhetem meggyőződésem megváltoztatására. Az objektivitás joga a Jóba való belátás joga, s nem azonos az egyszerű belátással. Az első esetben ugyanis az állam, illetve az erkölcsiség autoritásával saját magam autoritását szegezem szembe, az utóbbi esetben okokat és indokokat is belátok.

A Jó, folytatja Hegel, a szubjektum akaratának lényege, ami a szubjektumot kötelezi. Kötelesség a kötelesség kedvéért (ezért az egyért Hegel Kantot sokra becsüli). Azonban „a kötelességnek", mint olyannak, nincs tartalma. Mi akkor az ember kötelessége? Helyesen (jogosan) a jólétért (Wohl) cselekedni, mind a saját javáért, mind az általános jólétért, mások javáért. (Sok mindent, ami ezután következik, ismertek már a *Fenomenológiá*ból.)

A lelkiismeret emberét a cél sajátossága nem kötelezi, s ez éppen a modern világ álláspontja. A lelkiismeret tudja, hogy mi a jó. Az igaz lelkiismeret arra való hangoltság, diszpozíció (*Gesinnug*, itt Hegel Kant kifejezését használja), hogy a magán- és magért valóan jót tegye. Azt is tudnia kell, hogy amit jónak tart, valóban jó-e. Önmagának tartja fenn a megítélés jogát. Az állam, folytatja Hegel, nem ismerheti el a lelkiismeret szubjektív tudását, mivel az csak egy vélemény. (Hegel megjegyzi, hogy a vallási lelkiismeret nem ide tartozik.) Ugyanakkor mindazt, ami a modern erkölcsiséget jellemzi, a szellemnek ebből a tevékenységéből ered – teszi hozzá egy előadásjegyzetben.

A lelkiismeret, mint formális szubjektivitás (csak én tudom, hogy mi a jó és azt teszem), ugrásra készen áll a gonoszra. A moralitásnak és a gonosznak közös a gyökere. A szubjektum, az egyed, felelős a gonoszért. Senki sem gonosz a gonosz kedvéért, hanem célok, vágyak kedvéért. Éppen úgy van gonosz akarat, mint jóakarat. Csak az ember, aki gonosz lehet, lehet jó. A képmutatás (emlékeztek a *Fenomenológiá*ból?) esetében egy szubjektum a gonoszt mások számára jónak tünteti fel. Mivel, folytatja Hegel, a jó (nem a jóakarat!) a szándék függvénye, ugyanazt a tettet egyesek jónak, mások gonosznak ítélhetik. Ekkor felvetődik a kérdés, hogy vajon a szándék valóban jó-e? Segíteni akarok a családomon vagy a szegényeken – pozitív, jó szándékú tett, de mi van akkor, ha ezt rablással vagy azzal érjük el, hogy elszökünk a csataérről? (Hegel példája.) A mondás, hogy cél szentesíti az eszközt, triviális és semmitmondó. Ugyanúgy mondhatnánk, hogy egy szent cél szentesíti az eszközt, és egy gonosz cél nem. A kérdés ugyanis az,

hogy az eszköz valóban annak a célnak az eszköze-e, aminek állítják? Vajon az én meggyőződésem a legmagasabb autoritás-e? Miközben mások tettemet gonosztettnek ítélik? (Emlékeztek, hogy Hegel már a *Fenomenológiá*ban [a hideg szív] beszélt arról, amit később a rossz világtörténelmi szerepének nevezett. Az újat a régi mindig rossznak, gonosznak tekinti.) A szubjektivitás önkifejezésének legkifejlettebb formája az irónia. Itt Hegel nem másra, mint a német romantika egyik vezéralakjára, Schlegelre hivatkozik. Igaz, kritikusan. Az ironikus szubjektum számára (akinek Platónhoz semmi köze!) nem a dolog a nagyszerű, hanem önmaga, ő a dolgok és törvények mestere, aki ezekkel kedve szerint játszadozik, miközben önmagát élvezi.

Nem ismétlem el a gondolatmenetet, melyet a *Fenomenológiá*ból ismertek (meggyőződés, széplélek), inkább röviden rátérek a *Jogfilozófia* harmadik szakaszára, az *erkölcsiség*hez való átmenetre.

A Jó, ahogy a moralitást elemezve megismertük, mondja Hegel, az elvont általános, míg az erkölcsiség a konkrét általános. Konkrét, mert meghatározott, mert valóságos jó. A szabadság, mely eddig akaratban, szándékban volt jelen, itt megvalósul. Az erkölcsiség a világban valóban létező jóakarat, ahol a szubjektívnek az ész ad tartalmat. Ahol a jó nem behatárolt, hanem egy rendszer, ahol valóságos az élet.

Sem az elvont általánosság elvének, sem a lelkiismeretnek nincs ellentettje. Az objektivitásra való vágyódás nem ellentett, ahogy a jog megszegése sem az. (Nem arról van tehát szó, hogy nincs olyasmi, mint lelkiismeretlenség vagy jogtalanság, hanem arról, hogy egyiknek sincs termékeny ellentéte, mely őket dialektikus ellentmondásba hozná.) Az erkölcsösségen belül lehetséges csak a jog és a moralitás dialektikus mozgása. Mindkettő igenlése, tagadása és magas szinten való megvalósítása, méghozzá úgy, hogy ellentétük ezen az egységen belül termékennyé váljék. Fontos, hogy az erkölcsiség nem kioltja az ellentétet, hanem utat, teret nyit kibontakozásának.

Kedves hallgatóim, most már harmadszor találkoztok az erkölcsiséggel (*Sittlichkeit*), mint Hegel filozófiájának egyik főszereplőjével. Kétszer a *Fenomenológiá*ban, most pedig a *Jogfilozófiá*ban. Három különböző szerepben. Ezekben a szerepekben van valami közös, mégis lényegesen különbözők. Ami közös bennünk, hogy az „erkölcsiség" egy való világ, ahol a világ (város, állam) lakosai osztoznak alapvető erkölcsi szokásokban, normákban, el-

vekben. A *Fenomenológiá*ban először a modern világ születésekor, annak öntudatában, mint vágyálom, utópia jelent meg, majd később a valóságos szellem útját kísérve az antik görög városállamban. Ott és akkor el kellett pusztulnia, mivel az individuum számára nem nyújtott szabad mozgásteret. Azt előre láthatjátok, hogy a világszellem most ezt a csorbát már ki is köszörülte, mivel a modern erkölcsi világ elismeri és magában foglalja az individuális szubjektum jogait.

Következik tehát a jog és moralitás szintézise, a modernitás hegeli elmélete.

A szellem, mint önmagát tudó és megvalósító, a modern világban három szinten objektiválódik. Először, mint közvetlen vagy természetes erkölcsi szellem: a család. Másodszor, mint polgári társadalom, azaz önálló egyének formális egysége, harmadszor, mint a szubsztancia általános célja és valóságossága, az állam. Azaz Hegel elsőként különböztetett meg (elméletben) három szférát a modern világban, mint intim szféra, privát szféra, nyilvános (politikai) szféra, hangsúlyozva azt, hogy a szférák különbsége a szabadság feltétele. (Kedves hallgatóim, előrebocsátom, hogy Hegelt államelmélete kapcsán bírálták legtöbben. Majd ti eldöntitek, hogy igazuk volt vagy sem, s ha igazuk volt, miben igen és miben nem?)

Kezdjük tehát a családdal.

A család a szellem közvetlen szubsztanciája, egysége a szeretetben van. A családban minden egyes ember családtag (ez nem döntés kérdése). Azaz a közösség szelleme a modern világban a családban testesül meg (az erkölcsiség megőrződik, ha csupán mozzanatként is). A családnak is három meghatározása van: a házasság, a tulajdonról való gondoskodás, a gyermekek felnevelése – ezzel a család felbomlása.

Minderről röviden. A házasság nemcsak polgári szerződés, ugyanakkor nem alapul egyedül szerelmen sem, hiszen az véletlenszerű, de a modern világban feltételezzük. Mindenképpen a párok szabad belegyezésén alapul, hogy ezekután egy személlyé váljanak. A „plátói szerelem" badarság, a természetes élvezet a házassághoz tartozik. Amennyiben ezt kizárják, végtelen nagy jelentőséget tulajdonítanak neki. (Hegel nem nagy feminista, a nőnek szerinte nem az állam és a tudomány ügyeiben van a helye.) A gyerekek magánvalóan szabad lények. Ezért is szeretik a gyerekek kevésbé a szüleiket, mint azok őket. A gyermekek felnövekedésével vagy a szülők halálával a család felbomlik. Azaz Hegel polgári családmodellje az úgynevezett nuk-

leáris család. A családból a polgári társadalomba való „átmenetet" nála nem a nagycsalád, hanem a nép, illetve a nemzet képviseli.

Az „erkölcsiség" tehát a polgári világ második szférája, a privát szféra, a voltaképpeni polgári (civil) társadalom, egyede a „konkrét személy", terepe a különösség (*Besonderheit*) az általánoshoz való vonatkozásában, közvetítő a család és az állam között. Szükségszerű, hogy a különösség legyen a közvetítő. A privát individuumoknak privát céljaik vannak. Ők a munka és a „*Bildung*" (műveltség, képzés) következtében nyernek objektivitást és általánosságot. Művelt (*gebildet*) az az ember, aki mindent csinálni tud, amit mások tesznek.

Ahogy a jogi alany a személy, a moralitásé a szubjektum, a családé a családtag, úgy a polgári társadalomé a polgár (burzsoá), akit „az embernek" neveznek.

A polgári társadalom is három mozzanatban írható le. Az első a szükségletek rendszere, a második a tulajdon gondozása a jog gondozásával. Végül a rendszerben visszamaradt véletlenségek gondozói: ide tartoznak a rendőrség és a korporációk.

A szükségleteket nem lehet egyesekre felbontani, mert mindig a „szükségletek" rendszerében lépnek fel, melyben részt kap a kereslet-kínálat, az ízlés, a hasznosság, a vélemény, a képzelet stb. A társadalmi szükségletek emberi viszonyok. A szükségleteknek semmi sem szab határt, egyfelől végtelenül növelhetők és gazdagíthatók, másfelől a szükség (*Not*) és az ezt kísérő cinizmus is végtelen, határtalan.

Mellőzöm a közgazdasági elmélkedéseket, melyek nem eredetiek, mivel az angol közgazdászok gondolatmenetét követik, s rátérek röviden a jog kérdésére.

Manapság, mondja Hegel, feltételezzük, hogy valamiben minden ember közös, ugyanis abban, hogy ember, s csak másodsorban zsidó, katolikus, protestáns, német, francia stb. Ennek a gondolatnak mérhetetlen fontossága van. Csak akkor korlátolt, ha valaki a kozmopolitizmussal azonosítja.

Rátérve a jogra, Hegel elsőnek a törvényről beszél, törvénykönyvről, törvényhozóról, s a modern korról, a törvény nyilvánosságáról, a jogászmonopóliumról s az utóbbi antinómiájáról (hogy lehet egy speciális szakma az általánosság képviselete?). A törvénykezés (bíróság) nyilvánosságáról, az esküdtszékről stb. Majd rátér a rendőrség szerepére (nem a

mai értelemben használja a fogalmat), melynek feladatához tartozik az adók kivetése és behajtása, az egészségügy, a nyilvános épületek, mint például hidak építése, gondozása, továbbá a szegénygondozás is. Az embernek joga van a kenyérkeresetre. Mindez (a rendőrség tevékenysége) annál fontosabb, mert a polgári társadalom kiszakítja az egyedet a közösségből, elidegeníti tagjait egymástól, puszta személyekké változtatva azokat.

A szükségen, a szükséget szenvedőkön való segítést ugyan a moralitás is gondjának tekinti, de az magánjótékonyságra nem bízható. Nyilvános kórházakra, szegényházakra van szükség, ahogy közvilágításra is. A polgári társadalomban az ipar fejlődése nyomán egyesek hatalmas vagyonra tesznek szert, míg mások tőlük függnek, egyetlen tevékenységre vannak beszűkítve, elszegényednek, mint a munkásosztály (*Arbeit gebundene Klasse*). A tömeg egy része még ez alá, az önfenntartás nívója alá, is süllyed, s ezzel elveszti jogérzékét. Azzal, hogy nem munkájából él meg, becsületét is. Így jön létre a csőcselék (*Pöbel*), mely nem tudja kenyerét megkeresni, amihez azonban joga van, s ezért követ el jogtalanságot. Mérhetetlen gazdagságában, úgy tűnik, a polgári társadalom nem elég gazdag ahhoz, hogy a szegénység növekedését és a csőcselék szaporodását megfékezze. Milyen orvosságot kínálnak erre a bajra? A gyarmatosítást. De a gyarmati népeknek nem adták meg a gyarmatosító népek jogait. Ezért fellázadtak, és felszabadultak A gyarmatok felszabadulása csak haszon a gyarmatosítónak. (Hegel idejében a legfontosabb gyarmatok Amerikában voltak, a nagy gyarmatosítási hullám még nem indult be.)

Kedves hallgatóim, láthatjátok, hogy milyen lesújtó véleménye volt Hegelnek a polgári társadalomról. Ezért kérdezték meg sokan: hogyan tudta ezt a társadalmat a világszellem végső céljának, a szabadság birodalmának tekinteni? Mások erre azt válaszolják, hogy javaslatot tett egy jóléti államra, s ehhez nem kellett a világszellemnek egy lépést sem tovább tennie, csak végső lépéséből bizonyos konzekvenciákat levonnia. Bár ezzel a dilemmával még sokszor fogtok szembesülni, már most gondoljátok át, hogy mi erről a véleményetek.

Mi azonban megyünk egy lépéssel tovább, hogy röviden megemlítsük a korporációkat. Ezek partikuláris szervezetek a polgári társadalmon belül, melyek összetartják az individuumokat, de kizárólag érdekeik alapján. A közös érdeket a közös társadalmi, termelési funkciók és maga a tulajdonforma határozzák meg, mint iparosmester, földműves, város és vidék.

Ezeknek a mesterségeknek méltóságuk van, a mesterség gyakorlása a mestert, földművest büszkévé teszi.

A korporációk (a családdal együtt) a különös, közvetítő mozzanatok az egyesek (szubjektum, személy, családtag, polgár) és az általános, az állam, között. (Valami a céhek és szakszervezetek között, nem a politikai intézmények helyettesítői, bár politikai intézményekké is válhatnak.)

Itt érkezünk el mindkét eddigi mozzanat (család, polgári társadalom) szintéziséhez, s ezzel az egész *Jogfilozófia* (jog, moralitás) szintéziséhez, az államhoz. Ezen fejezet alapján szokták Hegelt konzervatívnak, a porosz állam dicsőítőjének nevezni. Ti, kedves hallgatóim, döntsetek.

Az állam, írja Hegel, az erkölcsi eszme valósága, a kinyilvánult szubsztanciális akarat, mely magát gondolja és tudja, s azt, amit tud, amennyiben tudja, meg is valósítja. E lelkes szavak után fordul Hegel a polgári társadalom államához, melyben mind a magántulajdon, mind a személyes szabadság biztosítása a legfőbb cél. Az állam számára az egyén, mint önmaga egyik tagja, jön számítása. Előadásjegyzeteiben Hegel mindehhez hozzáfűzi, hogy az állam „Isten menetelése a világban". Ugyanakkor, teszi hozzá ugyanitt, az állam nem műalkotás, a világban áll, az önkény, a véletlen és a tévedés világában. De ahogy a legrútabb ember, de még a gonosztevő is ember, úgy lehet ezt elmondani az államról is.

Az állam első meghatározása az alkotmány. Ez a belső államjog (*inneres Staatsrecht*). Az állam más államokhoz való viszonyát a külső államjog (*äußeres Staatsrecht*) szabályozza. E kettő egységének a folyamata a világtörténelem.

Ami az első meghatározás, tehát a belső állam az alkotmány, a konkrét szabadág valósága. Az iránta való kötelezettségem egyúttal saját szabadságom, így jog és kötelesség együtt járnak. Az individuum, kötelességeit tekintve, alattvaló, jogait tekintve pedig állampolgár.

Az állam szellemének megnyilvánulásai, idegrendszere elsősorban az intézmények és a patriotizmus. Az intézmények a különböző hatalmak, továbbá a vallás, illetve az egyház (erről a következő előadásban). Az autoritás a tudományt illeti.

Mi az alkotmány? Mint említette, a különböző hatalmak együttese. Először az általános hatalom, azaz a törvényhozó hatalom, másodszor a különös szféráknak az általános alá való rendelése, a kormányzó hatalom, végül az akarati döntés szubjektivitás, azaz uralkodói hatalom. Az egész (modern)

állam az alkotmányos monarchia. Az egy, a néhány és a sokak egysége, a királyság, az arisztokrácia és a demokrácia egy alkotmányban. Mint látjátok, egy nagy kanyarral, a felvilágosodást s benne Kantot maga mögött hagyva, Hegel ott folyatja, ahol Montesquieu abbahagyta.

A hatalmakat Hegel az egy/néhány/sok sorrendjében elemzi, tehát a hercegi (királyi) hatalommal kezdi. A királyi (hercegi) hatalomban az egyes, az Én az általános. Ez (ő) a szuverenitás, azaz miden hatalom forrása, mely (aki) az egyszerű személyben szavatolja az állam egységét és akaratát, bár korántsem azonos minden hatalommal. Az ugyanis despotizmus. A szuverénnek (hercegi hatalomnak) is három mozzanata van (befelé). Az alkotmány, mint általános, a tanácskozás, mint a különleges és az utolsó döntés joga, mint önmeghatározás. Minden népnek olyan alkotmánya van, mint ami neki megfelel. A priori nem lehet egy népnek alkotmányt kigondolni, mivel egy alkotmányt nem lehet fabrikálni, az ugyanis egy nép történelméből ered. (Kedves hallgatóim, így van-e?)

A szuverén (egy természetes személy) az állam egy személyben való megtestesítője. Az „én akarom" dönt. A személyiség az állam, a szuverén a személy.

Mi akkor a népszuverenitás? Micsoda lenne is a nép a szuveréntől függetlenül? Egy formátlan massza, hiszen nincs benne meghatározó akarat, illetve az akaratnak nincs természetes szubjektuma. Csak az egyednek lehet meghatározó akarata.

Mitől legitim egy szuverén? Születése révén, egy nép választása révén? Mindkettőben jelentős szerep jut a véletlennek, de az utóbbi esetben – Hegel szerint – még sokkal inkább, mert a véletlen az egyéni akaratok, illetve vágyak függvénye. Csak a nyilvános szabadság, az alkotmány garancia az önkény ellen.

Az „egyről" Hegel most rátér a némelyre, többre, azaz a kormányzó hatalomra s a rendeknek (*Stande*) ebben való részvételére. A rendek (politikai intézményekként funkcionáló, esetlegesen korporációkra épülő érdekcsoportok) politikai intézményekként lépnek fel, melyek az általános és csoportérdekek között közvetítenek. Hegel különös szerepet szán az „általános rendnek", azaz az államhivatalnokoknak, bürokratáknak, akik nem a sajátos, szakmai, partikuláris érdeket, hanem az államérdeket képviselik, s a patriotizmus hordozói. (Az alkotmányos monarchiában ezek „civil servant" néven kezdtek szerepelni.)

A törvényhozó hatalom a sokak hatalma. Hegel szerint a „sokak" pontosabban fejezi ki az intézményt, mint a „mindenki". A rendek (*Stande*) sokakat ölelnek fel, de nem mindenkit, továbbá nem is tudja mindenki, hogy mit akar. Különben nem minden rend politikai jellegű. A rendek képviselői a nép és a kormányzó hatalom között közvetítenek. Míg a szuverén elve monarchikus, a kormányzó hatalom elve arisztokratikus, a törvényhozó hatalom elve demokratikus, de hogy kik azok a sokak, akik törvényt hoznak, mindig másként van meghatározva, miután ez a mindenkori alkotmány függvénye.

A három hatalom kölcsönösen korlátozza egymást. A törvényhozásban minden hatalom részt vesz. A konkrét állam a különös (partikuláris szférák, rendek, korporációk, hatalmak) egysége. A képviselet bizalmon alapul. Az, aki reprezentál, azokhoz tartozik, akiket reprezentál. A választás felesleges. (Hegel itt az antik modellt alkalmazza a modern világra, amelyre nem alkalmazható. A közvetlen demokrácia számos késői híve, mint Hanna Arendt is, erre modellre támaszkodik.) A nyilvánosság azonban Hegelnél is olyan döntő sajátsága és feltétele a modern államnak és társadalomnak, mint Kantnál.

A szubjektív vélemények a közvéleményben „jelennek meg". Az igaz tehát a vélemény formáját ölti. Ez a vélemény, a közvélemény, a szubjektív vélemények eredője, a modern világban nagyhatalom, s így az egészséges emberi értelmet (*gesunde Menschenversand*) képviseli. Ugyanakkor, mint puszta vélemény, a véletlenség és tudatlansága kifejeződése. Lehet a közmondást megismételni, hogy a nép szava Isten szava, de Ariostóval is egyetérteni, aki szerint a nép leginkább arról beszél, amit legkevésbé ért. Mindkettő igaz, mivel sehol sem keveredik igazság úgy a végtelen tévedéssel, mint a közvéleményben. A szabad sajtó (melynek esetleges korlátozásáról is szó esik, de erre kitérni nem tudok) feladata, hogy a közvéleményt érvényre juttassa, míg a nagy ember tehetsége, hogy a tévedésből az igazságot kihalássza. (Itt is felveti Hegel a korában divatos kérdést, hogy szabad-e egy népet megtéveszteni. Itt erre úgy válaszol, hogy végső soron egy nép önmagát téveszti meg.) Végső soron, írja Hegel, a közvélemény egyaránt megérdemli a megbecsülést és a megvetést. (Nektek mi a véleményetek minderről?) Két szubjektivitásról beszélhetünk, Hegel szerint, a modern világban: az uralkodó (herceg, király) szubjektivitásáról és a közvélemény szubjektivitásáról. Mármint békeidőben.

Minden ember más-más egyén, más az érdeklődése, neveltetése, munkája, foglalkozása, kultúrája, szenvedélye, tulajdona, vagyona, de mind egyaránt pénzzel járul hozzá a (belső) állam fenntartásához. A pénz is általános.

Most lépünk át a belső államból a külső állam területére. Az államnak más államokhoz való viszonyára. Mit jelent, hogyan működik itt a szuverenitás kifelé?

A belső államban is az „egy", egy személy, azaz a herceg, király, államelnök a szuverén, azaz ő képviseli az államot. Hatalma korlátozott, véleménye szubjektív, de a végső döntés az övé, azaz az ő egyes akaratáé. (Ennyit jelent éppen, hogy „szuverén".)

A külső állam mint állam, individualitás, a valódi szellem itt-léte (*Dasein*), egy nép függetlenségének megtestesítése. Itt az „egy" (a szuverén) képviseli az államot. A külső állam más államokhoz való viszonya negatív, a belső államhoz, az állam polgáraihoz pozitív. A polgárok kötelessége tulajdonukat, ahogy életüket is, államuknak feláldozni. A háború nem az abszolút rossz (*Übel*), de a tökéletes véletlenszerűség. Ami természete szerint véletlen, annak ellenállni is véletlen, s ez a szükségszerűség. Az állam, az erkölcsi világ, ezt a szükségszerűséget szabadsággá változtatja. A háborúban valósággá válik a birtokok, a tulajdon hiúságának szokásos litániája. A szerencsés háborúk megakadályozzák a belső nyugtalanságot. A halálfélelemben meghal a szabadság. A háborúból nem a népek, hanem a nemzetek jönnek ki egészségesen. (Micsoda különbség Kant és Hegel között! Ami Kant szemében a legnagyobb természeti rossz, az Hegelnél egyike az evilági jó dolgoknak. Most láthatjátok, hogy miért rajongott Hegel Napóleonért.)

Itt kerít sor Hegel a „külső államjog" elméletére, melyben először Kant örök békéről szóló tanulmányát kritizálja. Az államok közötti konfliktust ugyanis csak a háború hordhatja ki. Majd Kantnak a morál és a politika közötti viszonyáról írott fejtegetéseihez teszi hozzá, hogy az állam jogát s a szabadságát, valamint az egyén jogát és szabadságát nem szabad összetéveszteni. Az állam (a politika) nem lehet szubjektív morális elveknek alárendelve. Ugyanakkor a „népek jogához" tartozik a béke lehetőségeinek kifürkészése. Manapság különben a háborúk emberségesek, a harcoló felek nem gyűlölik egymást, s tisztelik a hadifoglyokat. Az európai nemzetek – fűzi hozzá egy előadásjegyzetében – végül is egy családot alkotnak, hasonló a jogrendszerük. Viszonyuk azonban változó. Közöttük csak egy praetor dönthet, s azt úgy hívják, hogy világtörténelem.

Megjelenik tehát végül a főszereplő, a belső állam és a külső állam egysége, a történelem, mint objektív szellem, mint világszellem, aki eddig is jelen volt a háttérben, mivel mindig ő volt az, aki a bábokat mozgatta.

Kedves hallgatóim, a világtörténetről csak azt a kérdést említem, amiről nem esik szó a történetfilozófia bevezetésében, de már Hegel előtt is beszédtéma volt, az emberi nem tökéletesedésének gondolata, ami mindeddig közvetlenül vagy közvetve a haladáseszmét kísérte. Hegel elődeinél erősebben hangsúlyozza ezt a kapcsolatot. Aki ezt az összefüggést tagadja, annak a „szellem" üres szó csupán, s a történelmet véletlen emberi törekvések felületes játékának látja. Ettől függetlenül, illetve ezzel együtt, Hegel itt is állítja azt, amit mindig, hogy a világszellem célját az emberek – a nagy hódítók, államférfiak kivételével – vakon, azaz tudatlanul szolgálják. Mi szükség van akkor az emberi nem tökéletesedésére?

Mint a könyv utolsó paragrafusából kiderül, ha nem tudtuk volna már a kezdettől fogva, hogy a világszellem célját a jelenben, s azon belül is, az egész történetet magába foglaló hegeli filozófiában érte el. Mi azonban még nem értünk el odáig. Ehhez még végig kell rendszeresen mennünk az abszolút szellem birodalmán, melybe eddig csak itt-ott kaptunk betekintést.



TIZENHATODIK ELŐADÁS

Hegel 3. Az abszolút szellem. Művészet, vallás, filozófia. A tökéletes rendszer összeomlása

KEDVES HALLGATÓIM!

Az abszolút szellemnek a világban való megjelenéséről, tehát az egyetemes világmagyarázatokról Hegel részletesen egyetemi előadásaiban beszélt. Mind az esztétikáról, mind a vallásfilozófiáról, mind pedig a filozófia történetéről többször tartott előadásokat, az esztétikáról összesen négyszer. Ezek az előadások (az esztétikáról, a vallásról és a filozófia történetéről) csak halála után jelentek meg, barátai és tisztelői szerkesztésében. Egyes előadások több variációban maradtak ránk. Ez különösen vonatkozik az esztétikára. Miután nem vagyok filológus, a Suhrkamp Kiadó 1970-es összkiadását veszem figyelembe. Az előadások között, továbbá a megjelent könyvek és az előadások között, természetesen igen sok az átfedés.

Hegel egy olvasott, művelt, minden iránt érdeklődő s mindenre reflektáló ember lévén, számtalan fontos, érdekes megjegyzést tett egyes műalkotásokról, de ezekre sajnos nem tudok kitérni. Két kérdés bemutatására szorítkozom. Az első Hegelnek a művészetről általában kifejtett elmélete, a második a művészetnek mint az abszolút szellem kifejeződésének története.

Az előszót Hegel az esztétika tárgyának megjelölésével kezdi. Ez a tárgy a szépség széles birodalma, s különösképpen a művészet és a művészi szép. Ez a mondat egy programmal ér fel. A szépség kérése már nem metafizikai kérdés (Platón), sem nem az ízlésítélet kérdése (Hume, Kant), hanem a

szépművészeté. A szépművészet a szépség, s ezzel az abszolút szellem adekvát megjelenési formája. A művészi szép felette áll a természeti szépnek. Érdemes-e filozófiai vizsgálódásra? Persze hogy igen, mivel az „isteni" kifejeződése. Miben különbözik az „isteni" egyéb kifejeződéseitől, mint a vallástól és a filozófiától? Abban, hogy érzékileg, képzetben jeleníti meg a legtökéletesebbet. Lényege az igazság látszata (a *Logiká*ból tudjátok, hogy a lényeg nem létezne, ha nem látszana.) A művészet a gondolat, az eszme külsővé válása (*Entäußerung*). Következtetés: a művészet lehet a „tudomány", tehát a hegeli filozófia legitim tárgya.

A művészet az általános felfogás szerint *a/* az emberi tevékenység létrehozta szépség, *b/* az embereket, az emberi érzéki szemléletet szolgálja, mindenekelőtt a fantáziát, *c/* önmagának célja (nem azonos a kellemessel, nem puszta utánzás, sem nem tanítás, holott a művészet volt a népek első tanítója). Abban, hogy az igazságot érzéki alakban testesíti meg, s ezt az ellentétet (igazság/érzéki) feloldja, van a művészet végcélja.

Kant és a romantikus irónia újabb kritikája után tér rá Hegel (még mindig a bevezetésben) a művészetfilozófia felosztására. Mi azonban, ebben az előadásban, jobb, ha azonnal fejest ugrunk „magába a dologba".

Az első rész a művészi szép eszméjét, azaz az „ideál"-t mutatja be. A szépség, mint már tudjuk, nem az értelem egy absztrakciója (azaz nem a különböző szép dolgokról absztrakció alkotta meg a szépség fogalmát), hanem az abszolút eszme, a szellem valóságos megjelenése, s így az abszolút szellem világába tartozik. A megjelenő szellemben a szellem önmagát mint végest ragadja meg. A művészet a szabadság megnyilvánulása, mivel szellem.

Az abszolút szellem három megnyilvánulását (művészet, vallás, filozófia) nem a tartalom, hanem a forma különbözteti meg, melyekben az igazság tudatossá válik. Az igazság megnyilvánulása a művészetben az érzéki szemlélet (*sinnliche Anschauung*), a vallásban a képzet, fantázia (*Vorstellung*), míg a filozófiában maga a fogalom. Volt egy olyan kor, melyben a művészet, az abban megtestesült szabadság és igazság, volt a szellem legtökéletesebb megvalósulása: az antik világ. Később, amikor a szellem lesz az eszme legmagasabb megnyilvánulása, a szellem adekvát megjelenési formája a képzet, képzelet (*Vorstellung*), míg a mi korunkban, fejezi be Hegel, a szellem adekvát formája a fogalom, tehát a filozófia.

Mint látjátok, az eszme, szellem (*Idee, Geist*) formái történelmi sorrendben jelennek meg. A művészet is vallás a régieknél, hiszen számukra a szo-

bor maga az isten. Mi, modernek, folytatja Hegel, ugyanezeket a szobrokat a szépség mintáinak tekintjük, de nem borulunk le előttük. Remélhetjük, fűzi hozzá, hogy a művészet a jövőben még tökéletesedni fog, de a formája nem fog átalakulni.

Mit mond Hegel a szépség eszméjéről általában? Hogy azt formájával együtt mint ideált határozhatjuk meg, mint totalitást, mely tartalmazza az általánost, a különöst és az egyest, s ennyiben végtelen negáció, azaz sosem a maga teljességében megragadható objektivitás.

Egy létezőnek csak akkor van igazsága, ha az az eszme egzisztenciája. Ha azt mondjuk, hogy a szép eszme, akkor már azt is állítottuk, hogy igazsága van. A szépség tehát úgy határozza meg magát, mint az eszme érzékileg megjelenő látszatát. (Hegel a *„Scheinen"* szót használja, ami a látszat és a jelenség kombinációja.)

A szépség szemlélete határt szab a vágynak. A személy a tárgyat nem saját céljának, hanem öncélnak tekinti. A tárgyat „szabadon engedjük", sem használni, sem tulajdonolni nem akarjuk. Kant is ezt mondta a természeti szépre vonatkoztatva. Hegel viszont nem arra vonatkoztatta.

A természeti szép, mondja Hegel, nem önmagában az, hanem csak számunkra valóan, így nem a szépség eszméjének adekvát kifejezése. Hosszasan elemzi természeti szépet, annak elméleteit és hiányosságait. Minderre most nincs időnk kitérni. Csak néhány mozzanatot emelek ki a részletes fejtegetésből. (Az esztétika iránt érdeklődőknek azonban nagyon ajánlom.)

A természeti szépben a részek önmagukban is szépek lehetnek (kebel, nyak, száj). A megszokás révén is tekinthetünk valakit, valamit csúfnak vagy szépnek a természetben (például egy állatot). Ettől még lehet a természet kontemplációjának felemelő ereje, ugyanis az asszociált gondolatok révén. Leginkább egy tájat, mint olyat, lehet annyiban szépnek tekinteni, amennyiben különböző részek egysége bizonyos hangoltságot hoz létre a lélekben.

Hegel rátér azokra az elméletekre is, melyek egy absztrakt forma (kör) tökéletességében, esetleg szimmetriában, illetve harmóniában vélik megtalálni a szépség nyitját. Ezeket mind megcáfolja. (Ti tudjátok, hogy ebben nem ő volt az első, már Plótinosz is ezt tette.) Az élő organizmus minden, csak nem szimmetrikus, holott az elevenség a természeti szépség fő forrása. Akárhogyan is nézzük, folytatja Hegel, a természeti szép tökéletlen, s csak a művészeti szép felel meg a szépség ideájának. (Kérdezem: ti is így látjá-

tok? Hogy a természeti szép megítélése szubjektív, míg a művészeti szép megítélése fogalma szerint objektív?)

Folytassuk tehát az ideállal.

Minden műalkotás individualitás. Szép individualitás. Minden része lelkének, mint egészének, megnyilvánulása. Minden felületén az egész lelke jelenik meg, s láthatóvá is válik. Ha meglátod egy ember levágott karját, az egy biológiai test része, s fontossága, azaz jelentősége, kizárólag tudományos szempontból, esetleg a rendőrségi nyomozás számára lehet. Ha azonban meglátod egy szobor karját, egy torzót, látod benne szobrot, mert benne van az egész lelke. A mű ugyanis a szabad végtelenség, mely minden pontján visszatér önmagához. Egyszóval, mondja Hegel, a műalkotás rendeltetése, hogy itt-létét (*Dasein*) megjelenésében mint igazat fogja fel és fejezi ki – ezzel válik ideállá. (Röviden: nem minden mű ideál, a tökéletes műalkotás az. Ezzel Hegel megerősíti a közgondolkodás hiedelmét, mely szerint egy nagy műalkotásból semmit sem lehet elvenni, ahogy nem lehet ahhoz semmit hozzátenni sem.) A művészi ideálban a forma tökéletesen megfelel a léleknek, benne a valóság „visszatér" az egyesekből az általánosba. Az ideális művészi alak úgy áll szemünk előtt, mint egy üdvözült isten.

Mindez, persze, elsősorban az antik műalkotásoknál van így. (Már korábban említettem a Winckelmann nyomán elterjedt német greco-mániát). A modern, Hegel által romantikusnak nevezett, művészet bemutatásához, később, a történeti elemzések során, vissza fogok térni. Azonban előrebocsátom, hogy Hegel minőségérzéke sokszor felülbírálja ízlését és történetfilozófiai elméletét. Így például éppen ezen a helyen, az ideálról beszélve. Megjegyzi, hogy a műalkotás lehet prózai és költői is, s ezt nem csak a költészetre, de a festészetre is vonatkoztatja. Megkérdezi, hogy az ideál mindenképpen költői-e? Ízlése és történetfilozófiája alapján a költőiséget kellene az ideálnak megfelelőként értékelnie. De nem ezt teszi, inkább arra a következtetésre jut, hogy az ideál elérése nem a költőiség vagy prózaiság függvénye. Ugyanis a műalkotás (itt festészetről van elsősorban szó) fel tudja emelni a különben csak prózai használatra szolgáló tárgyakat is a költőiség szintjére (mint éppen a németalföldi festészetben). Annak, ami a természetben pillanatnyi és mulandó, a művészet örökkéletet ad, mint amilyen egy mosoly, egy tekintet vagy egy felvillanó fény. Ez a ruházatra is vonatkozik. (A szobrászat, teszi hozzá, absztraktabb a festészetnél.)

Ezekután tér rá Hegel az ideál meghatározottságára (*Bestimmtheit*) először általában, másodszor a cselekvés vonatkozásában, harmadszor külső vonatkozásban. A meghatározottság fogalmához meglehetősen különböző, de egyaránt alapvető, esztétikai, illetve művészetfilozófiai kérdéseket rendel, mint műfajelmélet vagy az alkotó, a mű és a befogadás viszonya.

A műfajelmélet első lépése az „isteni", mint az egyes és általános közvetlen egységének ábrázolási módja. Mivel az alaki ábrázolás tiltott a zsidóságban és az iszlámban egyaránt, ott az „isteni" a költői ábrázolásban kap helyet, elsősorban magában a költészetben. A politeista világban az istenek ábrázolásában, míg a kereszténységben (katolicizmusban) a szentek, mártírok alakjában. Mindezen „isteni" alakoknak nyugodt ábrázolása az első esetben (politeizmus) a szobrászat, a másodikban (kereszténység) inkább a festészet.

A műfajelméleti gondolatok (azaz az ideál meghatározásai) a cselekvés művészi megformálásának kérdésével folytatódnak. Az antik epikus költészetnek, mint „harcnak", rövid bemutatása után tér rá ennek a főfejezetnek (szerintem) legérdekesebb műfajelméleti elemzésére. Méghozzá három lépésben, mint „általános világállapot", „szituáció", „cselekvés".

Az eleven szubjektum az „ideális szubjektivitás" képviseletében tettre rendeltetett, véghez akar valamit vinni, ehhez azonban szüksége van olyan talajra, a szellemi világ olyan állapotárra, mely ezt lehetővé teszi. (Hogy is mondta Petőfi? „*Sors, nyiss nekem tért, hadd tehessek / Az emberiségért valamit!*"). Milyen lehet az általános világállapot, mely a tett számára lehetőséget kínál? Ilyen volt elsősorban a „hősök kora", melyben az egyed közvetlenül testesítette meg az egyes és általános egységét. Az ideális szubjektum számára az objektivitás volt a „sajátja". Az egyén nem attól volt egyén, mert egyéni gondolatai voltak, hanem jelleme és érzülete révén. Az igazságosság az ő döntésük dolga volt. Mikor súlyosan megsértették az erkölcsiséget, akkor nem a büntetőjog sújtott le rájuk, hanem a véletleneken keresztül törő sors, a szükségszerűség. Ez különbözteti meg a bosszút a büntetéstől. A bosszú akkor is bosszú, ha jogosnak tűnhet (Oresztész, Hegel példája).

A hőskorszakban is elérkezik az idő, már a görögöknél is, mondja Hegel, mikor az erény (*areté, virtus*) lesz a tett alapja, oka, kiváltója. Azaz a mítosz értelmezése után itt már belépünk a tragédia műfajának kialakulását lehetővé tevő általános világállapotba. A görögöknél a tragikus hős egész tet-

téért felelősséget vállal, nem osztja fel a felelősséget szándékra, tettre, következményre. Mint egyedi személy sem választja el magát a családjától. Az ősök bűneit is magára veszi. Ezért meríti a görög dráma alakjait a mítosz általános világállapotából. A modern időkben, mikor megkülönböztetjük a szándékot, a tettet s a következményt, nem a mítosz, hanem a történelem szolgáltatja a tragédiának az általános világállapot anyagát, mint Shakespeare esetében (Hegel példája). Manapság, teszi hozzá Hegel, a tragikus helyét az idillikus foglalta el, mert az általános világállapot (kivéve a forradalmat) nem ad lehetőséget sem a heroikus tettre, sem azok ábrázolására. (Kedves hallgatóim, ti is így látjátok?)

A jelen, folytatja Hegel, tehát prózai. Az általános világállapot a polgári világban prózai. Az egyes ember többé nem világának, és azok hatalmainak, megtestesítője, hordozója.

Itt tér rá Hegel a cselekvés (*Handlung*) második mozzanatára, a szituációra. Tehát arra a kérdésre, hogy az általános világállapotokon belül milyen szituációk jönnek vagy jöhetnek létre a drámai (tragikus) hősök ábrázolása számára.

A dráma (tragédia) számára az ideális világállapot ugyanis csak egy lehetőség. Az ábrázolásban ennek az általános világállapotnak egy különös szituációban kell megjelennie, s az abban cselekvőknek olyan individuumoknak kell lenniük, akik az általános világállapotot mindig abban a konkrét szituációban testesítik meg, amelyben cselekszenek. Azaz az általános, a különös és az egyes egységének kell a drámában megvalósulnia. Most éppen, teszi hozzá Hegel, a szituációt elemezve, a különös szféránál tartunk. Persze, mondani sem kell, hogy midig az egyes emberek azok, akik cselekszenek. Ők a dráma hősei.

Az általános világállapotnak, mondja Hegel, meghatározatlannak (*unbestimmt*) kell lennie, mivel azt a szituációnak kell meghatároznia. Ez teremti meg, hozza ugyanis létre, a drámában az összeütközés kiváltóját, a „kollíziót".

De itt még nem tartunk, hiszen más műfajokat sem szabad elhanyagolnunk, mondja Hegel, mivel a „különösnek" minden műfajban közvetítő szerep jut az egyes és az általános között, így a szobrászatban is. De a szobrászatban, szemben, mondjuk, a drámával, a mai néző inkább következtet a szituációra, rekonstruálja, beleképzeli azt, mint például a Belvederei Apolló esetében (Hegel példája). A lírában (például szerelmes vers) a szi-

tuáció szerepe magától értetődő, bár itt is sok minden függ a befogadó értelmezésétől.

Hegel főszereplője mégis a dráma, s elsősorban a tragédia, nemcsak *A szituáció* fejezet *A kollízió* című alfejezetében, hanem *A cselekmény* című fejezetben is. Igen röviden beszélek mindezekről, s csak a (szerintem) legfőbb pontokat érintem. Megint csak ajánlhatom minden esztétika szakosoknak az egész fejezet elolvasását.

A kollízió egy vagy több személy megsértése, egy harmonikus állapotot ért sérelem, amit meg kell szüntetni, hogy a harmonikus állapot helyreállhasson. Ez még nem cselekmény, hanem a konkrét szituáció. A sérelem sokféle lehet, teljesen külső is, mint betegség, halál (Philoktétész, Alkésztisz), ahogy a születés véletlenje is ide tartozik. (Hegel példája Macbeth, nem nagyon sikeres.) Ugyancsak természeti sérelemnek tekinthető a rabszolgasors, a rangkülönbség öröklődése, tehát mindaz, ami által egy ember a születés véletlenének van alávetve. Az embernek meg kell harcolnia ezekkel a természeti korlátokkal. Ha ezt nem teszi, akkor ez szerencsétlensége, nem pedig legyőzendő szituációja. Ahol a harc sikertelen, ott legalább a szubjektum visszahúzódhat szubjektív szabadságba. Végül kollízió, azaz a cselekvés konkrét szituációja lehet egy szubjektív szenvedély is, mint féltékenység, szerelem vagy hatalomvágy. Az emberek közötti szellemi különbségek is belejátszanak egy helyzet felismerésébe és az arra való reakcióba. De akárhogyan is, a kollízió esete egy olyan sérelem, mely valami erkölcsit, megszokottat, egy hagyományos elvet, szokást vagy intézményt érint. A cselekvésnek nem kell közvetlenül a sérelemre vonatkoznia, mivel az gyakran csak a cselekvés folyamatában derül ki. Rómeó és Júlia kezdetben csak szeretni akarták egymást és házasságra lépni – s ez még nem sértette meg az erkölcsi rendet (Hegel példája).

Most lépünk be a művészeti szép ideáljának belső meghatározásai során, az általános világállapot és szituáció után, a szűkebb értelemben vett cselekvés világába. A műnek, a drámának, *in medias res* kell kezdődnie, azonnal a cselekvéssel, de annak, hogy ki is a cselekvő, voltaképpen magában a cselekményben kell – önmaga előtt is – nyilvánvalóvá válnia. A tettben és az arra való reakcióban részt vesznek az általános hatalmak, ezen hatalmak kezelése az individuum részről, s végül a kettő egyesülése abban, amit általában karakternek neveznek. A hatalmaknak jogosult hatalmaknak kell lenniük, mint haza, család, becsület, barátság, állam, a romantikában

szerelem, s ezeknek a hős lelkében kell összeütközniük. Kérdéses, hogy ezekhez a hatalmakhoz csatlakozhatnak-e gonosz hatalmak is. A régieknél nem, a franciáknál nem, de Shakespeare-nél igen.

Hegelt érdekli a pátosz, ami szerinte áthatja a hős lelkében lakozó erkölcsi hatalmakat, s ezzel motiválja a hős tetteit. A pátosz nem azonos a szenvedéllyel, mivel az ésszerű szabad akarat megnyilvánulása. Sosem lehet sem komédiában, sem tragédiában puszta önfejűség, illetve bolondság, ellenkezőleg mindazt, ami az igazság kiderítésének szükségletén alapul, joggal kíséri pátosz. (Hegel az operára is hivatkozik, s ott eltúlzottnak látja a pátosz szerepét. Ti is így látjátok?)

Nos, a karakter a dráma, elsősorban a tragédia, hagyományos elméleti főszereplője. Jóval Hegel előtt is elterjedt volt a gondolat, hogy a görög tragédia sorsdráma, míg a modern tragédia karakterdráma. Mit mind itt erről Hegel?

A cselekvő egy individuum, méghozzá egy individuális totalitás, akiben az általános erkölcsi hatalmak mozgató pátosszá válnak. A konkrét cselekvésben megnyilvánuló pátoszt tekintem, mondja Hegel, emberi karakternek. A karakter áll minden műalkotás (értsd: a tragédia ideálja) közepén (azaz ő közvetít, különös). A karakter totális individualitás, azaz meghatározásban gazdag, s ugyanakkor mindig „éppen ez" s az „éppen ez" folyamatos. Így a karakterhez számtalan isten tartozik, lelkébe foglal minden hatalmat, meghatározásban gazdag s ugyanakkor mindig marad „éppen ez", meghatározott, folyamatos, önmagába zárt szubjektum. Egy belső gazdagságban szűkölködő ember, aki csak egyetlen szenvedélynek adja oda magát, magán kívül van, erőtlen, gyenge.

A művészet azonban nem állhat meg ennél a totalitásnál, mivel az ember különösségének kell a hősben kifejeződnie, határozott célokkal, határozott tettekkel. A maga különösségében kell, hogy a karakternek egy „fő oldala" legyen, azaz „fő pátosza", mint a szerelem Rómeó és Júlia esetében (Hegel példája). A szubjektivitás az önmagamhoz hűnek maradás pátoszában rejlik. A pátoszok konfliktusa is megfelelő tragikus tárgy, de ha belső konfliktussá válik, mint a szerelem és a becsület Cid esetében, akkor elsősorban szép monológokra és retorikára ad alkalmat. Hamlet ugyan bizonytalan tette elkövetésében, de nincsenek belső kétségei pátosza tekintetében (Hegel példája).

Miután az idea (a tökéletes műalkotás) belső meghatározottságait elemezte, Hegel rátér azok külső meghatározottságának értelmezésére. Az em-

berek cselekedeteihez a külső világ éppen úgy hozzátartozik, mint egy freskóhoz a templom. Az ember „éppen most" él, abban a világában, amelyhez tartozik. Ennek a világnak konkrétnak kell lennie. A történelmi anyag (*Stoff*) teszi leginkább lehetővé a szubjektív és objektív összehangolását a közvetlen ábrázolásban. Az ideális műalkotás számára leggyümölcsözőbb külső körülmények középen helyezkednek el az idilli aranykor és a maga teljességében kifejlődött polgári társadalom között.

S mi mindennek a közönséghez, a befogadáshoz való viszonya? – teszi fel végül Hegel a kérdést. A művészi tárgy nem önmagát szolgálja, hanem a közönséget. Hiszen ők nézik és élvezik a műalkotásokat. A műalkotás tőlük is megköveteli az odaadást, továbbá a belehelyezkedést a hősök környezetébe, bármenyire eltér is az övékétől. A nagy műalkotások minden korban és minden környezetben egyaránt élvezhetők maradnak, hozzájuk tartozik a más világokba való belehelyezkedés képessége. Azt is mondhatnám, teszi hozzá Hegel, hogy a befogadó a műalkotást objektíve ítélje meg, azaz ahhoz a világhoz tartozónak, amelyben született és amelyet kifejez, de ugyanakkor szubjektíve is, a jelen értékei, gondolkodása, műveltségének (*Bildung*) elvárása szempontjából. (Kedves hallgatóim, nektek erről mi a véleményetek?) Hegel számtalan drámaelemzésére nem térhetek rá, de ajánlom olvasásra minden esztétika és irodalom szakos hallgató számára.

A művészi befogadás elemzése után tér rá Hegel a művész, az alkotó szerepének értelmezésére. A művész három „meghatározása": a fantázia, a zsenialitás s végül az elragadtatás (*Begeisterung*), azaz szellemmel való telítettség, amit Platón, ha még emlékeztek, annak idején „mániának" nevezett.

A fantázia, az alkotó szubjektivitás, mind a tehetség, mind pedig a zsenialitás feltétele. Nem téveszthető össze, Hegel szerint, mint ahogy már Kant szerint sem, a passzív képzelőerővel, minthogy alkotó-, teremtő-, produktív képesség. A fantázia az élet teljességéből, nem pedig elvont általánosságokból merít, médiuma különbözik a filozófia médiumától. Ugyanúgy meghitt viszonya van az ember mind belső, mind külső életéhez.

Már láttátok, hogy a zsenialitás értelmezésének és felmagasztalásának a modern filozófiában kitüntető szerep jutott. Hegel, ahogy már Kant is, a zseni fogalmát kizárólag a művészhez rendeli. Egyikük számára sincs zseni sem a filozófiában, sem a tudományban. (Kedves hallgatóim, erről mi a véleményetek?) Nos, miben különbözik a tehetség zsenitől? Állítólag tehetségnek és zseninek születik az ember, de hát az ember sok mindennek

születik – mondja Hegel. A világban is kell valaminek lennie, ami egyesek született képességeit ezzé vagy amazzá a képességé változtatja. A régi görögök az epikához vagy szobrászathoz való képességgel születtek-e, míg a mai németek a zenéhez, az operához való képességgel? A kettő (született képesség és világ) együtt mind a tehetség, mind a zsenialitás feltétele. Hozzá tartozik még egyfajta könnyedség az anyag kezelésében, ahogy ügyesség is. A zseni könnyen, természetesen bánik a műalkotás technikai feltételeivel s képes a legszegényebb anyagot is fantáziájával, szellemmel megtölteni.

Mi az elragadtatás (*Begeisterung*)? Milyen szerepet játszik egy zseniális műalkotás (ideál) megszületésében? Az elragadtatást egy olyan tartalom (anyag, téma) váltja ki, mely megragadja a fantáziát, s arra készteti a művészt, hogy ezt kifejezze. Az elragadtatás egy olyan belső állapot, ami a fantázia közvetítésével külsővé válásra, a mű megalkotásra motivál. Hegel sem tudja másként értelmezni az elragadtatást, minthogy valakit egy tárgy, anyag, annyira eltölt, hogy nem hagyja addig nyugodni, míg az egy mű formáját nem ölti. (Gondolom, érzitek, hogy ugyanez elmondható filozófusról, tudósról, tehetségről és dilettánsról egyaránt.)

Ugorjuk át, a rövidség kedvéért, a műalkotás objektivitásának olyan elemeit, mint modor és stílus, s vessünk egy pillantást az eredetiség fogalmára.

Mi jellemzi az eredetiséget, az originalitás? Az, hogy „igazi objektivitás", mely a szubjektívet és a tényszerűt úgy illeszti, forrasztja össze a műalkotásban, hogy egyik oldalon sem maradjon semmi idegen a másik oldal számára. Eredetiségre való törekvés zsákutcába vezet. Ez a hamis eredetiség, amit ég és föld választ el az autentikus eredetiségtől, ami megtörténik, de amire nem törekszünk. Az előbbi erőltetett, az utóbbi spontán. Az előbbire Hegel szerint Schlegel költészete jellemző, az utóbbira ugyan ki? Akinek műve egy anyagból van öntve, akinek művében mindenütt az alkotó szellem nyilvánul meg. Aki minden modorosság nélkül alkot nagyot. Minden modorosság nélkül alkotni a nagy zsenire jellemző egyetlen modorosság. A legeredetibb alkotó zsenik Homérosz, Szophoklész és Shakespeare. Ki más lenne? (Kantnál Homérosz és Wieland volt.)

Ezzel végére is értem Hegel esztétikai előadásai első, általános elméleti része vázlatos bemutatásának. A második rész a művészetek történetét beszéli el. Itt azonnal tanúi lehettek a hegeli nagy elbeszélés sajátos természetének. Míg az objektív szellem világa, minden ellentmondásával együtt,

egyértelműen előre haladt, s ezért korszakai mennyiségileg is összehasonlíthatók (egy ember szabad, néhány szabad, sok szabad), addig az abszolút szellem esetében ez csak végső soron van így. Azon, hogy „végső soron" azt értem, hogy végül eljutunk az abszolút szellem legmagasabb megjelenési formájához, a filozófiához, mi több, a minden eddigi filozófiát magába foglaló totalitáshoz, az egészhez, az igazsághoz. Ezt ti már láttátok a *Logikában* s még látni fogjátok ennek az előadásnak a befejezésében. Igen, de mi a helyzet a művészettel, illetve a vallással? Azok nem fejlődnek végső soron legfőbb tökéletességük felé? Nem, bizony. Az abszolút szellem rajtuk keresztül fejlődik legmagasabb formája, igazsága felé. Az „igazság" itt a kulcsszó, mint a filozófiában általában. Csak a szellem filozófiai megnyilvánulása a legfőbb igazság?

A művészet, Hegel történelmi esztétikájában, tökéletességét az antikvitásban érte el. Előtte is volt művészet, utána is lesz (van), de az antik világ pusztulása után már nem a művészet a szellem (az igazság) legmagasabb rendű megnyilvánulása. Helyét átveszi a vallás, majd a vallás helyét a filozófia, amiről már tudjátok, hogy az, mint Minerva baglya, a sötétség beálltakor kezdi meg röptét, azaz ő a végső emlékező. A filozófia tehát most visszaemlékezik a művészetre. Amire visszaemlékeztünk, az mindig a jelenben van. Apollókat, nagy tragédiákat ugyan alkotni nem tudunk, de vissza tudunk emlékezni rájuk és gyönyörködni tudunk bennük.

Lapozzuk át a hegeli művészet történetét.

A művészetnek (történetileg nézve) három alapformája van. Először jelenik meg a szimbolikus művészeti forma, ezt követi a klasszikus művészeti forma s ezután a romantikus művészeti forma. Bár ez megjelenésük sorrendje, egyes formák, műfajok a későbbi korszakokban is fennmaradnak.

A történet röviden a következő. A szimbolikus művészeti formában az eszme még csak keresi tökéletes művészi megjelenését, a klasszikus művészetben megtalálja a tökéletes formát, a romantikus művészetben viszont az eszme túlszárnyalja a formát. A történetben tehát tartalom és forma viszonya a főszereplő. A „közép", a tökéletes szépség, a klasszikus művészet.

Ahogy a hegeli történetfilozófia is „világtörténet", úgy világtörténet Hegel művészettörténete is. Az indiai, egyiptomi művészettől kezdve az antikvitáson, azaz a klasszikus szépségideálon, keresztül egészen a regényig és a humorig terjed. A történet befejezése a romantikus művészet elpusztulása, felbomlása. Azaz mivel három a hegeli igazság, ez egyúttal a művé-

szet vége. Nekünk problémánk lesz mindennek a hegeli „végével" (történelem vége, filozófia vége, vallás vége), de a művészet végével magának Hegelnek is problémái voltak. Itt Hegel kissé zavarba jön. Egyrészt (a romantikus művészet szekciójának bevezetésében) azt mutatja be, hogy a modern világ általában alkalmatlan a művészi ábrázolás „anyaga", tárgya számára, minthogy mind a tartalom, mind pedig a forma véletlenné válik. Másrészt, ahogy erről a korábbiakban már szó esett, az általános elméleti részben Hegel megvédi a prózaiságot az alacsonyrendűség vádjával szemben, mint remek művészi alkotások lehetséges anyagát (németalföldi festészet). Nagy különbség van a gondolat között, hogy a modern világ nem ad anyagot a művészethez és a között az állítás között, hogy nem mehetünk vissza a klasszikus művészet szintjére, mert az „általános világállapot" erre nekünk nem ad módot. Hasonló problémával találkozunk a vallásfilozófiai előadásokban is, amelyekre rögtön rátérek. Csak megemlítem, a hegeli esztétika harmadik részét, egy igen részletes és érdekes műfajelméletet. Irodalom szakososoknak, esztétáknak és művészettörténészeknek egyaránt ajánlom.

Mint tudjátok, az abszolút szellem megjelenésének második foka, illetve fokozata Hegelnél a vallás. Az esztétika után folytatjuk tehát a vallásfilozófiai előadásokkal. S Hegel személyes költészetével.

Minden nép tudta, jegyzi meg a bevezetésben Hegel, hogy a vallásos tudatból származik igazságuk, s a vallásban találta meg az élet vasárnapját. Itt mindazt, ami fáj, izgat, minden értelmetlenséget magunk mögött hagyunk a felejtés homokzátonyán, hogy felmásszunk a legmagasabb hegycsúcsra, amelyről az egész környék belátható. A szellem régiójában folynak a felejtés folyói, s ide belehajíthatjuk fájdalmainkat, hogy az élet sötét oldala álomképpé szelídüljön s az örökkévalóság fényében tündököljön. Megérkeztünk az Örökkévalósághoz, tehát az Abszolút képéhez, illetve fogalmához. A vallás a filozófia előkészítése, előszava s egyik feladata, s ezért a filozófia egyik feladata éppen az, hogy a vallás igazságát kibontakoztassa. Ezt teszi a vallásfilozófia. Egyetlen ember sem lehet olyan romlott, hogy ne maradjon benne valami a vallásból, még akkor sem, ha menekül előle, gyűlöli vagy érdektelen iránta. (Itt következik a felvilágosodás kritikája, amivel ti már két esetben is találkoztatok.)

A vallásfilozófiában is az Abszolúttal, Isten eszméjével van dolgunk, mint a filozófiában általában, de nem az abszolút fogalmával, hanem alak-

jával, alakzatával (*Gestalt*). A Szellem megjelenési formájával, az ésszel, mivel Isten maga az Ész. (Emlékeztek Meister Eckhartra a múlt szemeszterből? – Isten az Ész [„*Gott ist Vernunft*"].)

A vallásfilozófia ismét, és természetesen, három fő mozzanatban bontakozik ki. 1. Isten, 2. a vallásos viszony, 3. kultusz. E három aspektusban bemutatottak együtt határozzák meg a vallás fogalmát, lényegét, azaz válaszolnak arra a kérdésre, hogy „mi a vallás". A vallások többségében valóban mind a három mozzanat jelen van. (A buddhizmusról szokták mondani, hogy abban a három közül az első nincs jelen, mivel nincs istenfogalmuk.) Azaz minden vallásban van istenfogalom (egy vagy több), minden vallásban van vallási közösség, zsinagóga, kongregáció, ahogy minden vallásban vannak rituálék, ünnepek, tehát az istenek vagy isten szolgálatának formái (dionüszoszi játékok, misztériumjátékok, böjt, keresztelés, zarándoklat, istentisztelet stb.). E három (Isten, vallásos viszony, továbbá kultusz) összefügg egymással, nemcsak azért, mert egyik sincs a másik nélkül, hanem mert áthatják, átszövik egymást. Azt sem kell nektek újból bemutatnom, hogy az első (Isten, istenfogalom) az általános, a vallási viszony, közösség, identitás a különös, míg a kultusz az egyes.

A vallások különös, különböző vallások. Ez a különös itt is az általános közvetítése az egyes felé. Mint az esztétikában, úgy a vallásfilozófiai előadásokban is, Hegel a különböző vallásokat történelmi sorrendben mutatja be. Először jelentkeznek a természetvallások, a közvetlen vallások, majd ezek átmenete a szabadság vallásaiba a metafizikai valláson (Kína) s a fantáziavalláson (India) keresztül egészen az Én vallásaihoz. A természetes vallás utáni második főtípus Hegelnél „a szellemi individualitás vallásait" foglalja magába. Első a zsidóság, a fenséges vallása, majd a görögség, a szépség vallása, a római, a célszerűség vallása. A vallások csúcspontja szintén „az abszolút vallás", végső soron a protestantizmus.

A kinyilatkozó (*offenbare*) vallás, „maga a vallás", mint olyan, a vallás ideája. A mai világ szelleme úgy gondolja, fő, hogy jámborok és hívők legyünk, s nem olyan fontos, hogy melyik valláshoz tartozunk vagy hitünknek mi a tárgya. Ez a tudat álláspontja. Az „*Andacht*", a lélek istentisztelete, rokonságban van a gondolkodással (*Denken*) s különösen a valamire való megemlékezéssel (*Andenken*). Ez a szubjektum álláspontja.

A kinyilatkozott (*offenbare*) vallásról tér rá Hegel a kinyilatkoztatott (*veroffenbarte*), azaz a pozitív vallásra. Ez a vallás kívülről érinti meg az embert,

mint külső szellemiség. A kinyilatkoztatott vallás ugyanolya pozitív, mint az állam törvényei. A pozitivitásban mindig benne rejlik a véletlen mozzanata. A szabadság törvényének ugyanakkor nem azért kell érvényesülnie, mert éppen ez van, hanem azért, mert saját ésszerűségének meghatározása. Az örökölt történetekben az erkölcs, a magasabb rendű, az isteni szólít meg bennünket. (Emlékeztek Rousseau-ra, aki a Legfőbb Lény tiszteletét meg akarta fosztani minden „történettől"?) Igaz, nem a történetek, de a filozófia a vallási igazság legfőbb tanítója. A pozitív vallás az a vallás, mely a társadalomban működik. Tartalmának ugyanakkor az igaz szellemnek kell lennie.

Az abszolút vallás az igazság és a szabadság vallása. A kinyilatkozott és a kinyilatkoztatott (pozitív) vallás egymással való megbékélése (*Versöhnung*) s ezáltal az ember szabadsága.

Ezekután Hegel kibontja a kinyilatkozott és a kinyilatkoztatott vallás „kibékülését" (*Vesöhnung*) a protestantizmusban. Ezt követi a szentháromság filozófiai (azaz hegeli) értelmezése. Mit jelent az Isten birodalma, mit a Fiú birodalma, mit a Szentlélek birodalma? Az Atya birodalma a különlegességek totalitása, a Fiú birodalma a végesség kilépése a végtelenségből, a különbözőség joga, végül a Lélek birodalma a kongregációt átható eszme. (Mint látjátok, Hegel többé-kevésbé követi ez általános valláselméletben megfogalmazott hármasságot, mint Isten, vallási viszony, kultusz.)

Csak a harmadik (Lélek) „meghatározást" fogom röviden bemutatni, s ezzel az átmenetet a filozófiába. Vajon a vallástörténet is a vallás végéhez vezet?

A Fiú birodalmában vetődik fel az általatok már olyan régen ismert kérdés az ember rendeltetéséről. Mit jelent az, hogy az ember természettől fogva jó? Azt, hogy szellemi lény, hogy Isten képmására van teremtve, azt, hogy magánvalóan jó, azaz képes a jóra. A magánvalóság azonban mindig egyoldalúság. Az ember nem maradhat az, ami közvetlenül. Az embernek vétkessé kell válnia ahhoz, hogy tette neki beszámítható legyen. Az ártatlanság (ezzel már találkoztatok) akarathiány, képtelenség arra, hogy valaki rossz legyen. Minden állat jó. A Biblia szerint az ember tudás által vált gonosszá. Azaz, fel kell tételezni a tudást, a tudatot, hogy valaki rossz lehessen. Maga a tudás tilalma tartalmazta a megismerést. Munka révén, arcunk verejtékével elégítjük ki szükségleteinket. Az embernek dolgoznia kell azon, hogy azzá legyen, amivé rendeltetett.

A közösség, kongregáció révén Isten szellemében részesülő empirikus szubjektumokat a tudás és a hit tartja össze (s a hit is tudás), és így a kongregáció szabadságuk megtestesítője.

A kongregációnak (vallási közösségnek) két szélső formájával találkozunk. Az első az egyes szellem rabszolgasága a szabadság abszolút régiójában, a másik az elvont szubjektivitás tartalom nélkül. (Magyarul: vagy követek egy pozitív vallást mindenben, s teljesen osztozom hiteiben s ezzel, mint egyén, szolgává válok, vagy személyes, szubjektív hitemet szívemben, illetve gondolataimban hordom, s mások hite vagy szokása nem érdekel.) Van-e harmadik lehetőség?

Igen! A fogalom hozza létre a szabadságot, a szubjektív szabadságot, s ugyanakkor elismeri (*anerkennt*), hogy ennek tartalma nem létrehozott, hanem a magán- és magáért való igazság. S ez a filozófia. A filozófia ezzel elismeri a vallást, különösen a keresztény vallást, annak tartalmát, ugyanakkor azonban tudatában van formái korlátoltságának. A felvilágosodást csak az utóbbi érdekelte, bennünket, mondja Hegel, az előbbi is. Azonban, tehetjük hozzá mi, mit segít ez a valláson? Mit segít a valláson, mint az örök igazság legmagasabb rendű hordozóján, ha jóváhagyjuk ugyan igaz tartalmát, de a formáról elmondjuk, hogy korlátolt, elavult? Ha azt mondom, vége a művészetnek, akkor még várakozó álláspontra helyezkedhetek („ez bizony mégis remekmű!"), de mi történik, ha azt mondom, hogy az örök igazság formája elavult?

Ezt a kérdést teszi fel Hegel.

Joggal mondhatjuk, folytatja, hogy a vallás (főleg a kereszténység) Istene megőrződik az abszolút szellemben. De mi lesz a vallási viszonnyal, azaz a „religio"-val, a kongregációval, a kultusszal? Azok is megőrződnek „magasabb síkon"?

Hegel őszinte. Itt valami nem stimmel. Úgy tűnik, hogy a közösség, a kongregáció, melyben Isten szelleme megtestesül, el fog tűnni. Lehet-e Isten örök birodalmának alkonyáról (*Untergang*) beszélni? Annak az alkonyáról beszélni, amiben az Örök lakozik? Eltűnhet-e, ami örök? Lehet-e ezzel a disszonáns hanggal befejezni a szellem történetét? De mit tehetnénk, mikor a disszonancia magában a valóságban van. Ahogy a római császárság idején, mikor az isteneket profanizálták, a szellem a magánjogba menekült, hasonlóképpen történik most is. Az idők beteltével (azaz ma), mondja Hegel, mikor a fogalomban való igazolás válik szükségletté, a hit

önmagában semmit sem igazol. Az állam hatalma sem mehet önmagában semmire. Ehhez túl nagy a hanyatlás. A nép elhagyja tanítóit, azonban a végességben sem talál szubsztanciális igazságra.

Ez a disszonancia vezetett, végzi be Hegel, ahhoz a filozófiai felismeréshez, hogy a filozófiának meg kell békülnie a vallással. Azonban – és itt jön az őszinte hegeli „azonban" – a filozófia a vallás funkcióját nem tudja betölteni. A filozófia kevesek szentföldje, hívei egy elkülönült papság, mely nem olvadhat eggyé a világgal, mivel saját igazságának ápolására hivatott. Arra a kérdésre válaszolni, hogy az időbeli, a változó, az empirikus jelen, hogyan tud kikászálódni ebből a szétszakadtságból, a filozófia nem tud válaszolni. Ez nem a filozófia, hanem a világ feladata – fejezi be. Mint tudjátok, Minerva baglya csak a sötétség beálltakor kezdi meg röptét.

Hegel jelentése a jelenről nem a hajnali rózsaszínben tündöklik, hanem a napnyugta szürkéjében. A hegeli rendszer egyrészt diadaljelentés, hiszen minden haladás a jelenbe torkollik, másrést gyászjelentés arról a jelenről, mellyel a filozófiának, mivel nem tehet mást, meg kell világával békülnie.

Kedves hallgatóim, mi, a magunk részéről, azonban nem tehetünk mást, mint hogy röviden áttekintsük Hegel előadásait a filozófia történetéről. Transzcendentális filozófiatörténetben már volt részünk a nagy *Logiká*ban, itt azonban Hegel ennek a transzcendentális logikának az empíriában való kialakulásába vezet el bennünket.

Hegel után a filozófia történetének ismerete az „általános műveltséghez" tartozott, a filozófiatörténetek száma több százezerre rúg, minden kornak, irányzatnak megvan a magáé. Minden komoly egyetemen alapfokon tanítják. (Az amerikai diákok ezt a kurzust úgy nevezik „From Plato to NATO".) Hegel volt azonban az első, aki filozófiatörténetet adott elő diákjainak, ő volt az, aki ezt a műfajt számunkra kitalálta. (Bár már hét előfutárra hivatkozik.)

Nos, azt már tudjuk, hogy a filozófia egy kultúra dekadenciájának korában lép fel. Most ehhez (az általános bevezetésben) Hegel még hozzáteszi, hogy a filozófia saját korát, mint önmagát gondoló szellemet, fejezi ki. A filozófia sosem áll kora felett. Létezésének alapfeltétele – kezdetétől fogva – a gondolat szabadsága. Ezért a szabadság elvének, feltételének abban a népben már benne kell lennie, melyben egy filozófus fellép. Ehhez a szabadságtudathoz hozzátartozik a szabad személyiség tudata. Gondolkodni annyit jelent, mint valamit „általánosságra hozni", s ehhez valakinek

is általánosnak kell önmagát tekintenie, tehát olyan embernek, aki a maga személyében, saját szelleme vezetésével fogalmazza meg az általánost. Az általános az övé, azaz az ő személyes felfedezettje. Mikor Thalész azt mondta, hogy minden a vízből ered, már akkor is szabadon gondolkodott.

A filozófia a görögséggel kezdődik, a keleti szellem nem filozófia, mivel hiányzik belőle az Én = Én. Bár Hegel filozófiatörténeti előadásait a kínai és indiai bölcsességirodalommal vezeti be, ezekben – joggal – másként jár el, mint az esztétikai, illetve vallásfilozófiai előadásokban. Az esztétikában a szimbolikus művészet, ahogy a vallásfilozófiában a természetvallás is, saját jogon játszik nagy szerepet, s vívmányaik a későbbi formákban is, bár tagadva, de megőrződnek. A filozófiában azonban „magát a dolgot", azaz magának a fogalomnak a történetét is a görögökkel kell kezdeni.

Kedves hallgatóim, persze hogy nem mesélem el most Hegel filozófiatörténetét, minthogy a magunk egy változatát már elmeséltem. Legfeljebb gonoszkodhatom egy kicsit annak kimutatásával, hogy mennyire saját filozófiájának fényében értelmezi Hegel elődeit. Mondjuk, Hérakleitoszt, az első dialektikus gondolkodót, jóval Parmenidész utánra helyezi, hogy már az ókorban is előadhassa a Kant–Hegel-viszony első változatát. Szókratészben ünnepli a „végtelen szubjektivitás" megjelenését, s az első filozófust. Plasztikus alaknak nevezi, mivel egy ilyen jelentős ember egyben korának szobra is. Szókratész elítélésének ügyében azonban nem áll teljes szívvel hőse oldalán. Szókratészt, mondja, gondolatainak tartalma miatt mondták ki bűnösnek, de halálra azért ítélték, mert nem ismerte el a népfelség elvét, a bíróság kompetenciáját. Ő, Hegel, az utóbbit problematikusak tartja (ellentmond jogfilozófiájának). A görög filozófia hegeli történetében Arisztotelész játssza, mint az utolsó, betetőző, nagy rendszeralkotó, a szerző példaképe, megérdemelten, az első hegedűszólamot. (Emlékeztek Hume megjegyzésére, hogy Arisztotelészt régen el fogják felejteni, mikor mindenki fog emlékezni Terentiusra és Ciceróra?) Hegel itt rehabilitált egy nagy gondolkodót. Nem tudhatta, hogy nemsokára róla is úgy fognak beszélni, ahogy Hume Arisztotelészről.

A középkori filozófia igen rövidke fejezet a hegeli filozófiatörténetben, mivel a középkorban (Hegel szerint) a szellem marsallbotja a vallás kezében volt, s különben sem létezett szabad szubjektivitás. Az arab filozófiának és Maimonidésznek még jut egy-egy fejezet, de Ágostonnak egy sem. A legfontosabb skolasztikusokat röviden megemlíti. A reneszánsz filozófia jobb

bánásmódban részesül, hiszen benne már „a tudományok újjászületését" ünnepelhetjük.

Az újkori filozófia Hegelnél is Francis Baconnal kezdődik. Első igazi hősei a nagy metafizikusok, s közöttük is az első, a hérosz, Cartesius (Descartes), aki mindent elejéről kezdett, de Spinoza, Leibniz, Hobbes és Locke is. Furcsának tarthatjuk az újabb helycserét, Locke jóval korábban szerepel, mint Hobbes, de ennek okát keressétek meg ti, ha érdekel. A nagy metafizikusok korát követi az „átmeneti korszak". Átmenet mihez? Természetesen a klasszikus német filozófiához. Az „átmeneti korszakhoz" Hume s általában a skót felvilágosodás, a francia filozófia, elsősorban a francia felvilágosodás tartozik. A felvilágosodás, akár Hume-ról, akár Diderot-ról is beszélünk, kétségtelenül a negatív, a tagadás mozzanata a nagy metafizikus rendszerekre való válaszképpen. „Negatív" szerepet játszanak Hegel szemében nemcsak a kritikai filozófiák, hanem a materialista rendszerek is, mint Holbach és Helvétius, akiknek manapság nem tulajdonítunk fontosságot. A nagy metafizikai rendszerek majd az átmeneti kor után jönnek, persze, a tagadás tagadása, a történet betetőzése, a klasszikus német filozófia, mely mind a metafizikát, mind pedig a felvilágosodást, az igazságot és a szabadságot magas fokon, megőrizve és túlhaladva képviseli. Mint Kant, a német romantikusok Schellinggel bezárólag, s végül, de ez már nem a történelem, hanem maga az elbeszélő szelleme.

Eddig jutott el a „világszellem" – fejezi be előadásait Hegel. Az utolsó filozófia tartalmazza mind az előbbieket. Kétezer-ötszáz esztendő alatt semmi sem ment veszendőbe. A Lét, az Általános, a Fogalom, a Szubjektivitás, a Totalitás, az Öntudat, az Én, az abszolút tartalom és az abszolút forma egysége – semmi, de semmi nem ment veszendőbe.

Egy új korszak jelent meg a világban. Megszűnik az abszolút öntudat és a véges öntudat harca. A szellem magát mint természetet s mint államot érti meg. Ezzel le is zárul a különböző alakzatok felvonulása. A filozófia története a szellem birodalma, az egyetlen szellemi birodalom, ami létezik.

Hegel most diákjaihoz fordul: „Azt szeretném, ha a filozófia története Önöknél azt a belső igényt hozná létre, hogy korunk szellemét, mely nekünk természetes, kiragadják ebből a természetességből, bezártságból, élettelenségből s azokat tudatossá téve, a napvilágra hozzák. Mindenki a maga helyén. Azt kívánom Önöknek, hogy jó életet éljenek." („Ich wünsche ihnen, recht wohl zu leben.") Szebbet nem is lehet fiataloknak kívánni.

Hadd ismételjem meg, még egyszer, utoljára, amit már többször elmondtam.

Hegel építette ki a tökéletes rendszert. Kérdés nem marad megválaszolatlan, semmi sincs többé hitre, reményre vagy akár posztulátumokra bízva. Isten gondolatai a teremtés előtt természetté „idegenedtek el", a szubjektív, az objektív s az abszolút szellem egymással és önmagukkal harcolva végre egymásra találnak. A szubjektum, az ember és világa pedig kiengesztelődnek, egymáséi lesznek a világtörténelem, illetve a világszellem nászi ágyán. Minden, ami valóságos, ésszerű. Nincsenek előfeltevések, nincs már rájuk szükség. Történet van, történetek vannak, melyek egymáshoz kapcsolódnak. A történetek elbeszélik a csírák megérlelődését, a lehetőség valósággá válását. Szükségszerűen, persze. A szellem kígyóalakot ölt, mintha egyenesen az Édenkertből, a tudás fájáról csöppent volna a filozófiába. A gondolat spirálisan mozog, kívülről befelé és belülről kifelé. Mindent magába foglal, semmi sem marad „kívül", sem isten, sem Lélek, sem világegyetem, semmi. Nincsenek elvarratlan szálak. Mint tudjátok, a kígyó megharapja saját farkát és itt megáll.

Hegel halála után kevesebb, mint egy emberöltő telik el s a tökéletes rendszer úgy omlik össze, mint a kártyavár. Marx arról panaszkodik, hogy ezzel a nagy gondolkodóval úgy bánnak, mint egy döglött kutyával. Azonban egy évszázaddal később egyetemi tanári felavatási beszédében Foucault azt mondotta, hogy senki közülünk nem kerülheti meg Hegelt. Miért? Mert az összeomlott rendszer mérhetetlen számú, színű, alakú drágakövet temetett maga alá, az abszolút igazság számtalan romja között meglelhető valóságot. Ezeket kezdték kibányászni. Ti, akik hallgattatok, vagy talán olvastatok is, valamit Hegeltől, szintén találtatok, gondolom, számtalan kibányásznivalót, újakat is.

De most még nem ez a kérdés. A kérdés egyelőre az, hogy miért omlott össze ez a rendszer, holott például Kant architektonikus rendszere nem követte ebben, bármennyien is vetették el, cáfolták meg, mint például éppen Hegel.

A hegeli filozófia felbomlása a jövő (utolsó) szemeszter kezdő témája lesz, ezért erre most nem fogok szót vesztegetni. Csak két dologra szeretnék még most, ennek a szemeszternek befejezéseképpen, rámutatni.

Az egyik, hogy a rendszer felbomlása be volt kódolva magába a rendszerbe. Hegel egy teljesen új eljárást, illetve szerkezetet vezetett be a me-

tafizikába, ugyanis a történetiséget. Mint már említettem, a régi metafizika épülete a pincétől az őrtoronyig épült, s azonnal azonosította az épület alapját, filozófiai megalapozását. Mint „én gondolkodom", Isten, mint önmagának oka, a monászok, azaz az előre elrendelt harmónia, de még a dolgok elsődleges tulajdonságai is. Mivel Hegel számára (s ezt találóan mondja), a filozófia a korszellem fogalmakban kifejezve, ha valaki, ő nagyon is tudta, hogy a felvilágosodás után egy valamire való filozófia nem tud ezekhez a megalapozásokhoz visszatérni. Nem fog választ adni az alap, a biztos kiindulópont kérdésére, vagy arra a kérdésre, hogy hogyan tudjuk, hogy amit tudunk, az való igaz. Kant, a felvilágosító, ugyan visszaállította jogiba a rendszert, de metafizikája egy felvilágosító metafizikája volt. Rendszere architektonikus, remekül össze van szerkesztve, minden mindennel összefügg. De, és itt jön a „de", Kant, mint tudjátok, azt vallotta, hogy az, amit tudunk, mi több, amit tudhatunk, kis sziget egy nagy óceánban. Magában az óceánban található mindaz, amit nem tudhatunk, de elgondolhatunk. Rendszere egyrészt zárt volt, másrészt azonban tárva-nyitva a gondolkodás előtt. Éppen ez volt az, amit Hegel olyan radikálisan elvetett a kanti filozófiában. Éppen ezért bírálta Hegel az antinómiák kanti „feloldását", azt, hogy Kantnál a metafizika tétele, illetve ellentétele egységben el nem gondolható.

Hegel a kanti nyílt rendszert meghaladva vissza akarta állítani a zárt rendszerek világát, de úgy, hogy az a felvilágosodást és a kanti kritikai rendszert is tartalmazva haladja azokat túl. Ezt a nagy projektet azonban csak úgy tudta, a kor szellemének megfelelve, megvalósítani, hogy azt történetivé tette, és egy nagy elbeszélésben adta elő. Ehhez nem volt szüksége előfeltevésre, minthogy semmilyen történetnek sincs erre szüksége. Minden történet önmagát alapozza meg. Hogy azonban a historizmus és a metafizikai építmény nem fér meg egymással, az könnyen belátható. A *Logika* utolsó fejezetében a szerző nagy fáradtságába került a dialektikus módszer és a metafizikai rendszer összeillesztése. S nem is nagyon sikerült. A zárt rendszer ugyanis nem lehet történeti. A történetben jövő is van. Illetve egy történet csak akkor lehet zárt, befejezett, ha a történet szerzője magának a tárgynak a szerzője is, mint egy író. A történetnek ott van vége, ahol az író befejezte (odaírta, hogy: *Vége*). Az író még hozzáteheti, hogy boldogan éltek, míg meg nem haltak, s ezzel feltételezi, hogy a jövőben meghalnak, amit egy metafizikai történetben nem feltételezhetünk.

Hegel megint csak őszinte volt. Ha a krónikás szerepét vállalod, akkor a krónika ebben az esetben a filozófia, s ezzel a világtörténelem önéletrajza, véget is ér. Hegelnek fontos volt igazolnia, hogy miért is ért a történelem véget. Ha a történelem nem más, mint az emberi szabadság előrehaladásának, gazdagodásának, megvalósulásának története, akkor abban az esetben, mikor nem egy, nem néhány, hanem minden ember szabad, mikor a szubjektum szabadon mozoghat világában s ennek csak a törvény szab határt, akkor ennek a történetnek valóbban eljutottunk a végére. Hacsak... hacsak nem megyünk vissza abba a világba, ahol megint csak egy ember szabad. Hegel még ezt a lehetőséget sem vonta kétségbe, de csak ideiglenes lehetőségnek tartotta, mivel a vad, harapós, csúf kutya is csak kutya A történelmet nem lehet meg nem történtté tenni. A krónika megíratott.

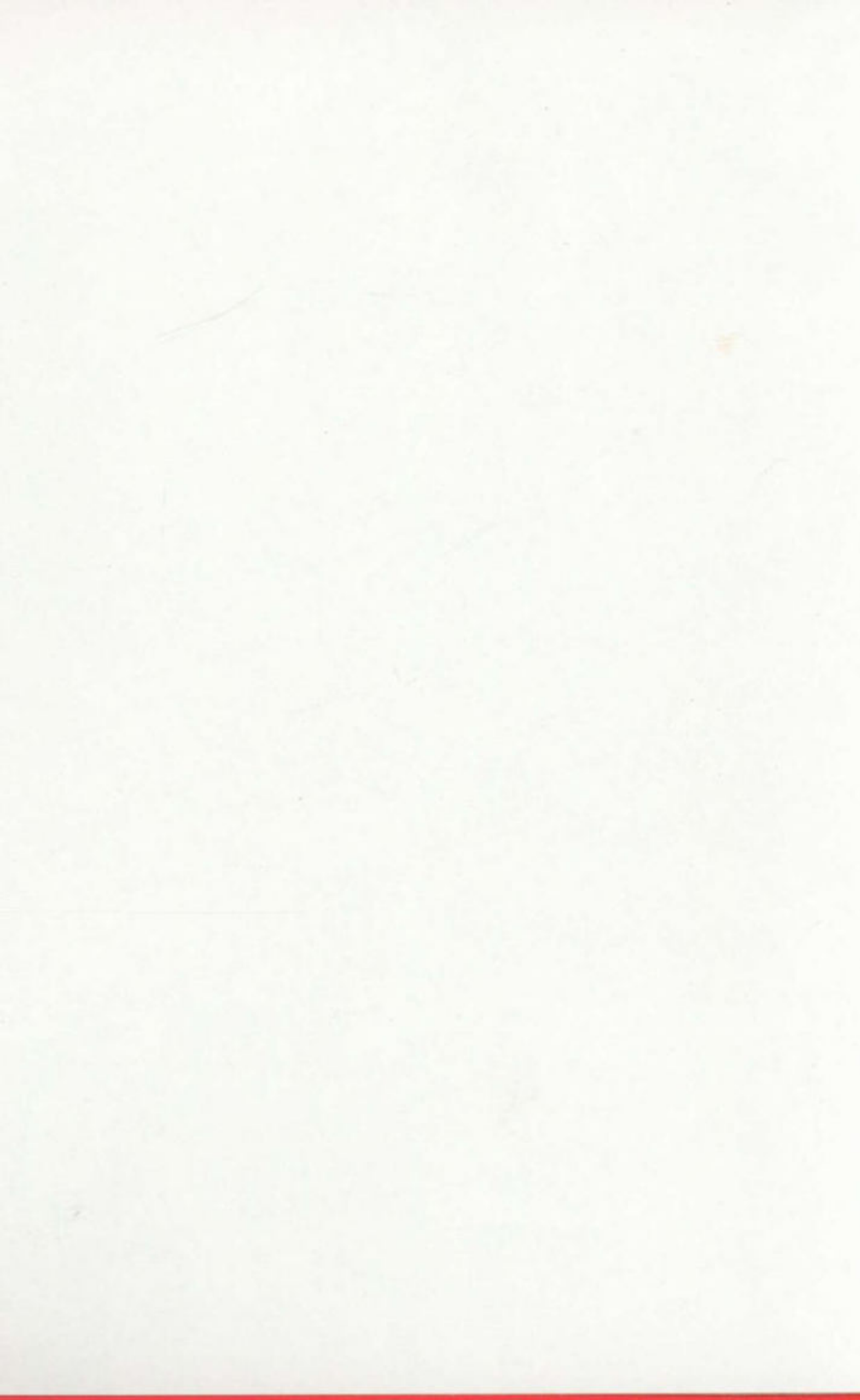
Hegel nagy elbeszélésének egyik sajátságáról ritkán esik szó. Ugyanis arról, hogy az ő haladáselmélete minden korábbi haladáselmélettel szemben, nem univerzális. A szabadság haladása a „független változó", de nem hozza magával miden más haladását. Ellenkezőleg. Hegel nem győz arról beszélni, hogy ez a világ prózai, szürke, jelentéktelen, hogy az embereknek nincs lehetőségük arra, hogy nagyot cselekedjenek, de még arra sem, hogy nagy új művészetet hozzanak étre. Érdekes módon, a tudományos tudás akkumulációja, ami oly fontos volt Kant számára, Hegelt nem nagyon érdekli. (Ő, szemben legtöbb filozófus elődjével, nem tűnt ki a természettudományban.) Fordítva, a szellemi munkamegosztást, a tudás szakosodását szellemellenesnek tartja, egy prózai világ prózai termékének. A világot megváltoztatni úgysem tudjuk, már csak azért sem, mert az a szükségszerű haladás végcélja. De a történetet megismerni csak most tudjuk, éppen most, mikor elérte célját. Ne nyafogjunk tehát, ne is ábrándozzunk egy új aranykorról, inkább ismerjük meg a világunkat, mert ez annak is előfeltétele, hogy létrehozzuk a nyomort csökkentő szociális intézményeket, s hogy államunk politikai szerkezetén jobbítsunk, s háborúinkat becsülettel vívjuk meg. Nem csoda hát, hogy a 19. század radikális gondolkodói hátat fordítottak a hegeli rendszernek. Erről (is) fog szólnia az utolsó szemeszter három indító előadása.

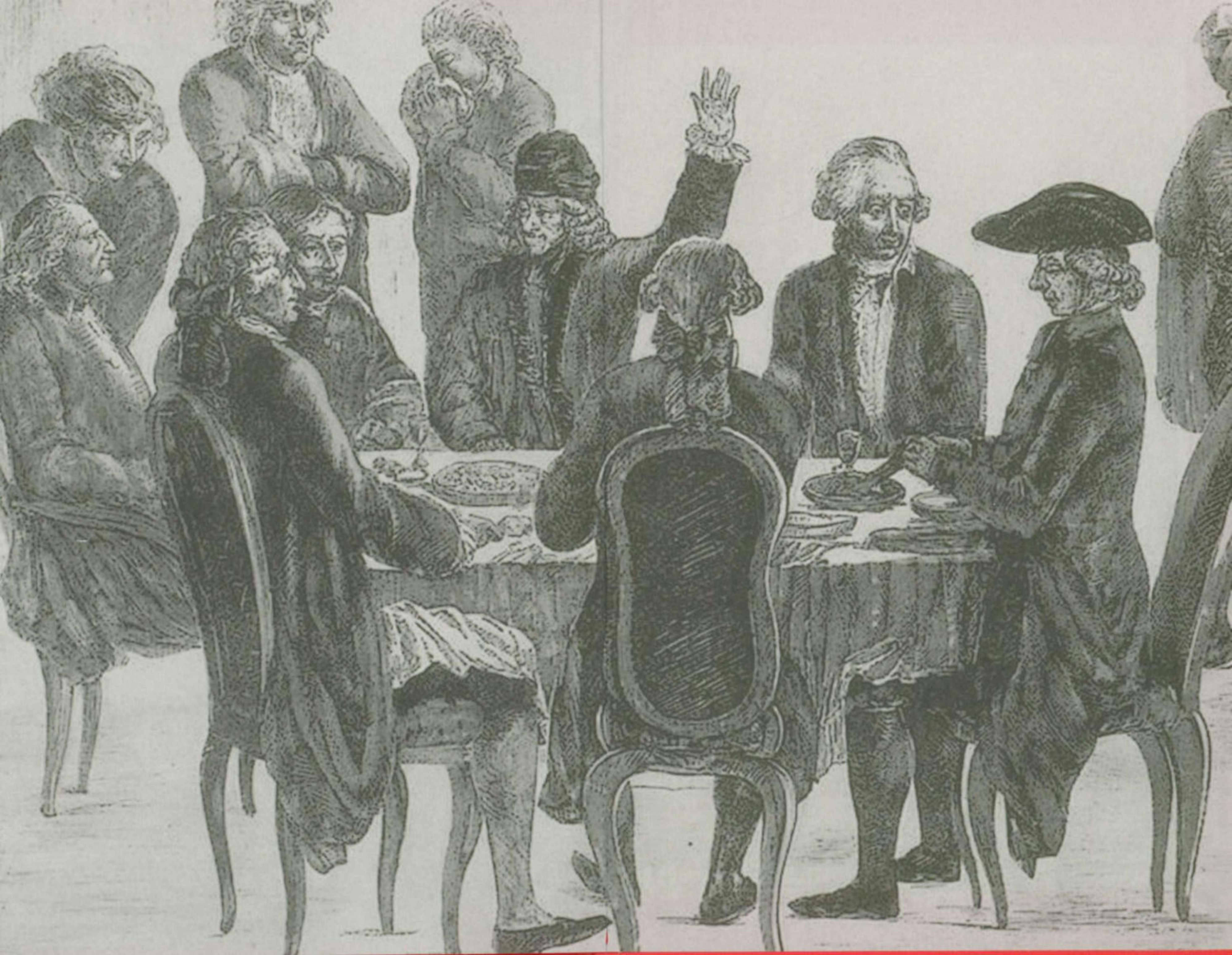
Hogy minek lett vége s minek nem, azt majd ti fogjátok nekünk megmondani. Egynek azonban valóban vége lett, ugyanis a metafizikai rendszereknek. Természetesen nem az empirikus és transzcendentális szféra, nézőpont, megkülönböztetésének, mert akkor a filozófiának lett volna

vége, de a metafizikai rendszereknek. Egy rendszer iránti zsigeri ösztönzés jellemző ugyan a filozófusra, aki nehezen tud ettől megszabadulni, ugyanolyan nehezen, mint a politika iránti reménytelen szerelmétől. (Az utóbbitól még sokkal nehezebben, mint az előbbitől.) A zárt metafizikai rendszerre való törekvés ezután – egy-két nagy kivétellel – csak másodrangú gondolkodókat jellemez.

Jöjjön tehát a legújabb kor filozófiájának története – egészen a jelenkorig. Megígérem nektek, hogy nem az igazság további haladásáról lesz benne szó.







mivel a jó élet magasabban áll, mint maga az élet, mert a jó élet egyfajta l
szerint a filozófiát nem szabadna tanítani, mert nem hasznos, hanem egyfajt

I. Az ókor

II. A középkor és a reneszánsz

III. Az újkor – Descartes-tól Hegelig

IV. A jelenkori filozófia

Sorozatunk harmadik része – a kötet vastagságából is érezhetően – azokat a szellemtörténeti folyamatokat tárja fel, amelyek megalapozták a modernitás korszakát. Egyre több filozófus-hős igyekezett rendszerbe szedni az egyre táguló világ problémáit új helyszíneken: Franciaországban, Angliában és a német hercegségekben. Az általuk indított diskurzusok hatottak a nagy társadalmi és politikai kollektív építőmunkára, amely során azokat az államformákat, intézményeket és kulturális fogalmakat vitatták meg, amelyek a mai Európa és az onnan kisugárzó világ berendezkedését, gondolkodását meghatározzák. Bepillantani a nagy alkotás folyamatának regényes mozzanataiba nemcsak felemelő és önmagunkat megismerni segítő, bátorító szellemi kaland, hanem – az utolsó pillanatban – felelős szembesítés szűkebb hazánk, Európa felemelkedésével és ragyogó korszakával, amelynek a motorja (remélhetően még mindig): a tudás, a kultúra és a folyamatosan kérdező-elemző, korrigálni (el- és befogadni) képes innováció.

4500 Ft


9 786155 480423